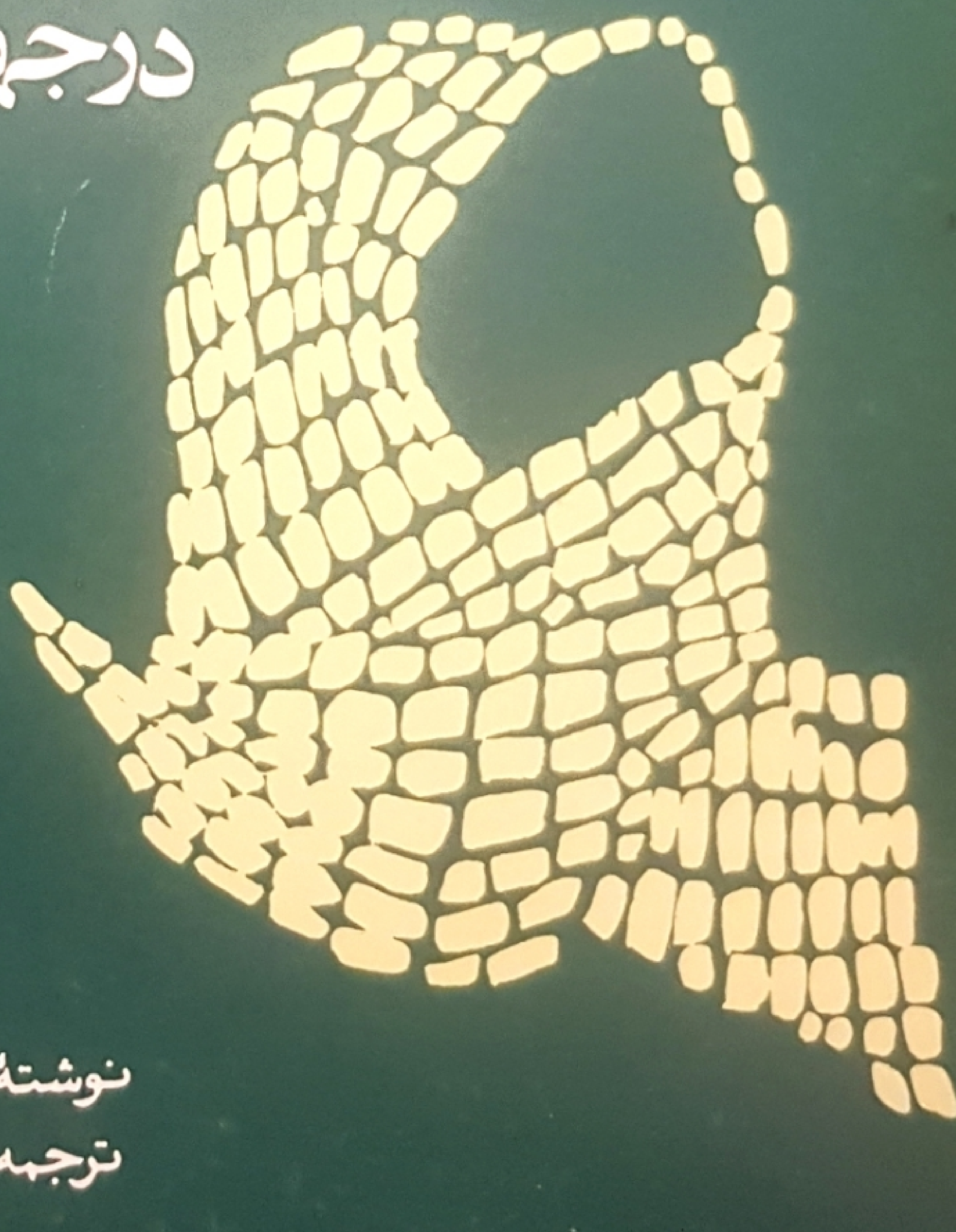
ناسیونالیسم و سوسیالیسم و کمونیسم

در جهان عرب



نوشتهٔ مجید خدوری

ترجمه حمید احمدی

ناسیونالیسم، سوسیالیسم و کمونیزم در جهان عرب

بسمه تعالی

ناسیونالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم در جهان عرب

نوشته: مجید خدوری

ترجمه: حمید احمدی

مقدّمه مترجم

بنام خدا

جهان عرب، با تمام ویژگیهای جغرافیایی و سیاسی‌اش خاستگاه اندیشه‌ها و تمایلات و جنبش‌های گوناگون فکری و سیاسی بوده است. کمتر منطقه‌ای در جهان زیر سلطه، و بخصوص خاورمیانه پیدا می‌شود که بیشتر از منطقه عربی و کشورهای گوناگون آن آماده و مستعد پذیرش ایدئولوژی‌های بیگانه و نیز خلق اندیشه‌های التقاطی و جریانها و نهضتهای سیاسی متأثر از این اندیشه‌ها بوده باشد. اهمیت جهان عرب در خاورمیانه به اندازه‌ای است که در نزد بسیاری دو مفهوم فوق مترادف با یکدیگر انگاشته می‌شود، و یا هنگامی که به خاورمیانه اشاره می‌گردد تنها منطقه عربی آن در ذهن آنان تداعی پیدا می‌نماید.

جهان عرب و منطقهٔ خاورمیانه تنها از هنگامی بر سر زبانها افتاد و در پهنه شطرنج سیاست جهانی مورد توجه قرار گرفت که قدرت‌های استعماری و امپریالیستی اروپا در سالهای قبل از جنگ جهانی اول به اهمیّت آن چه از نظر اقتصادی و چه سیاسی پی بردند. برجستگی اقتصادی و سیاسی و استراتژیک فوق برای قدرتهای مزبور این زمینه را فراهم آورد تا با پیاده کردن طرحهای توطئه‌آمیز خودشان، راه را برای رسیدن به اهداف بزرگتر و برداشتن موانع موجود در منطقه هموار نمایند. آنان پیش خود حساب می‌کردند که اگر منطقه عربی خاورمیانه بدست اروپایی‌ها بیفتد، نه تنها بزرگترین مانع استعمار اروپا، یعنی امپراطوری عثمانی،

که همچون سدی بر سر راه سلطه آنان بر جهان عرب و کشورهای غیر عربی ایستاده بود، از میان برداشته می‌شود و منابع طبیعی و مواد خام ناحیه خلیج فارس در اختیار آنان قرار می گیرد، بلکه موقعیت استراتژیک و سوق الجیشی خاورمیانه زمینه را برای آنان فراهم خواهد نمود تا بتوانند از این طریق به قسمت های جنوب شرقی آسیا و نیز آفریقا دست پیدا نمایند.

گفتیم که جهان عرب، که قسمت بسیار بزرگ خاورمیانه است، خاستگاه و محل پذیرش و خلق اندیشه‌ها و تمایلات و جنبش های سیاسی گوناگون بوده است. هرگونه طرز تفکر و ایدئولوژی ای، از نوع وارداتی و لیبرالی غرب گرفته، تا اندیشه های مادی و ماتریالیستی شرق (شرق به مفهوم سیاسی آن) و نیز جریانهای اصیل ایدئولوژیک و نهضت های فرهنگی و بومی، در جهان عرب به ظهور پیوسته و سیر تاریخی خود را طی کرده است. باید دید به چه دلیلی جهان عرب بیش از سایر مناطق دیگر آمادگی پذیرش و رشد اندیشه‌های مزبور را دارا بوده است. شاید مهمترین علل رشد این اندیشه‌ها در جهان عرب بدینگونه باشد:

۱ـ سلطه قدرتهای اروپایی بر جهان اسلام و بالاخص امپراطوری عثمانی و به تبع آن بر جهان عرب،

۲ـ فساد و زوال قدرت عثمانی. و فشارهایی که از جانب آنان بر اعراب و روشنفکران عرب در اواخر عمر این امپراطوری وارد می شد،

۳ـ ظهور جریانهای سیاسی و فکری در سایر مناطق جهان (روسیه، اروپا...) و تاثیر این جریانات بر روشنفکران عرب.

اما مهمترین عامل پذیرش و رواج این اندیشه‌ها همانگونه که گفتیم از دست رفتن هویت قومی و فرهنگی اعراب در طول تاریخ خلافت غیر عربی بوده است. همین عامل بعضی از رهبران و روشنفکران عرب را برانگیخت تا با طرح مسائل قومی و نیز ادعای اعاده خلافت عرب، بر علیه قدرت عثمانی، که بر جهان عرب و سایر مناطق اسلامی خاورمیانه حکومت داشت، وارد فعالیت شوند. شاید به تاکید بتوان گفت که نخستین اندیشه‌ای که در جهان عرب در ذهن رهبران بومی و روشنفکران رسوخ نمود، همین احساس **«بیداری عرب»** و بازگرداندن **«هویت قومی وفرهنگی»**، یا به عبارت دیگر **«ناسیونالیسم»** بود.

اما باید متذکر شد که ناسیونالیسم یا بیداری عرب به مفهوم اولیه آن که در نزد اعراب قبل از جنگ جهانی اول مطرح بود، ابعاد ایدئولوژیکی را که اندیشه مزبور بعد از جنگ اول جهانی در جنبه‌های گوناگون بخود گرفت، نداشت. فکر باز گرداندن هویت قومی و «اعاده» حکومت عربی در نزد رهبران مهم عرب به هیچ وجه دارای پیرایش‌ها و رنگ و لعاب‌های غربی نبود. هنگامی که «شریف حسین» (شریف مکه و رهبر مذهبی و ملی اعراب در حجاز و مکه) تصمیم گرفت برای اعاده خلافت عرب و احیای امپراطوری عربی بر علیه عثمانی‌ها وارد فعالیت شود، به هیچوجه گمان نمی کرد که دوستان اروپایی آنان که از وی برعلیه عثمانی حمایت می کردند، قصد از هم پاشانیدن و تجزیه عثمانی و به زیر سلطه آوردن سرزمینهای عرب را داشته باشند.

بهرحال قومیت عربی قبل از جنگ اول و اواخر قرن نوزدهم به هیچوجه از ویژگی ناسیونالیسم به مفهوم غربی و جدید آن برخوردار نبود. اما پس از جنگ جهانی اول و تجزیه امپراطوری عثمانی، با اجرای توطئه قدرتهای اروپایی، قومیت عربی و وطن‌پرستی شکل نوینی بخود گرفت، و تأثیر پذیری روشنفکران تحصیل کرده عرب از فرهنگ سیاسی اروپا به آن رنگ تازه‌ای داد و ناسیونالیسم به مفهوم جدید آن مطرح گردید. اما جریان ناسیونالیستی در کشورهای مختلف عربی ابعاد و اشکال مختلفی بخود گرفت و در هر یک از این کشورها به نوعی مطرح شد که با نوع دیگر آن متفاوت بود. در نزد عده‌ای (همچون رشید رضا و شکیب ارسلان) ناسیونالیسم تا اندازه زیادی با اسلام آمیخته گردید و حتی در بعضی موارد اسلام بر ناسیونالیسم ترجیح داده شد. چنانکه محمد حسین هیکل، که از اندیشه‌های ناسیونالیستی حمایت می‌نمود، بیشتر بر زمینه‌های فکری اسلام تکیه می کرد و نوشته‌هایش در این مورد از معروفیت برخوردار است. یا رشید رضا با اینکه در ابتدا از ناسیونالیسم و تفکر ناسیونالیستی پشتیبانی می کرد، پس از مدتی آنرا رها کرد و اسلام را ترجیح داد. در حالیکه نزد عده‌ای دیگر بخصوص «ساطع الحصری» جنبه‌های مادی و غیر مذهبی ناسیونالیسم مورد ارجهیت قرار گرفت، و وی از ناسیونالیسم غیرمذهبی طرفداری نمود.

در حالیکه «آنتوان سعاده» با نظر تندی بر «ناسیونالیسم منطقه‌ای» تکیه

می کرد و مسئله «**ناسیونالیسم سوری**» را در رابطه با ابعاد جغرافیایی «**وطن سوری**» مطرح می نمود و «**تاریخ**»، «**مذهب**» و «**فرهنگ**» عربی را محصول یک تمدن فاسد می دانست، «ناسیونالیسم رمانتیک» حزب بعث و نیز طرفداری «**پان عربیسم**» اهمیت تاریخ و زبان و فرهنگ را مورد تقدیر قرار می دادند و ناسیونالیسم سوری و منطقه ای آنتوان سعاده را قبول نداشتند و آنرا محکوم می نمودند.

به همراه رواج اندیشه ناسیونالیسم به مفهوم جدید آن، جریانات فکری و سیاسی دیگر نیز متاثر از غرب و اروپا در جهان عرب رواج پیدا کرد. اندیشه سوسیالیزم و کمونیسم در این مرحله مطرح گردید. اما آنچه که قابل توجه است، این می باشد که اندیشه سوسیالیزم نیز ابعاد گوناگونی در سرزمینهای عرب بخود گرفت. در حالیکه بعضی ها طرفدار اندیشه سوسیالیستی به همان مفهومی که در غرب و آثار متفکران عمده سوسیالیستی وجود داشت بودند، گروهی نیز طرح تازه‌ای از اندیشه سوسیالیستی ریختند که با مفهوم متداول سوسیالیزم در بسیاری زمینه ها اختلاف داشت، و در بیشتر موارد با مسائل ناسیونالیستی و قومی آمیخته شد. حتی در نزد گروهی مثل حزب بعث، سوسیالیزم اهمیت کمتری از ناسیونالیسم و «**وحدت عربی**» دارد و سوسیالیزم بعث در این ایدئولوژی تابع مسئله وحدت عربی است. حتی حزب بعث مفهوم «**مبارزهٔ طبقاتی**» را در اندیشه سوسیالیستی خود نمی پذیرد، چنانکه یکی از بنیانگذاران حزب بعث (یعنی صلاح الدین بیطار) در باره «مبارزه طبقاتی» می گوید: «**نیرویی که در آسیا و آفریقا در برابر استعمار بپاخاسته و نیروها را در تمامی سطوح به حرکت درآورده همکاری ملی است و نه نبرد طبقاتی**».

«**سلامه موسی**» یکی از متفکرین اولیه عرب طرفدار سوسیالیزم در عین حالیکه هواخواه سوسیالیزم مارکس می باشد، یک نوع وابستگی به سوسیالیست های تخیلی نیز دارد، و در عین اینکه مالکیت خصوصی را زشت می شمارد، با وجود این آنرا می پذیرد و این یک نوع تناقض در پذیرش جنبه های گوناگون سوسیالیزم است که در افکار وی، وجود دارد. نزد بعضی دیگر مثل «**جمال عبدالناصر**»، که در برنامه هایی اقتصادی مصر دعوی، پیاده کردن اصول «**سوسیالیزم عرب**»، را داشت، سوسیالیزم کاملاً با مفهوم مرسوم آن تفاوت دارد.

طرفداران اندیشه کمونیستی گرچه در جهان عرب و اکثر کشورهای آن کم و

بیش وجود داشته و دارند، اما هیچگاه نتوانسته اند قدرت را بدست بگیرند، و تنها این امر شاید در سال ۱۹۵۸ که «**عبدالکریم قاسم**» در عراق از طریق کودتا قدرت را بدست گرفت میسر گشت. اما عبدالکریم قاسم از همان ابتدای حکومتش باسایر حکومت های مترقی جهان عرب مثل ناصر بنای اختلاف را گذاشت. نکته دیگری که از توجه خاص برخوردار است این می باشد که اولین مخالفان حکومت قاسم، طرفداران حزب بعث در عراق و سوریه بودند. پس از سرنگونی قاسم هم بعثی ها طرفداران اندیشه کمونیستی را بشدت سرکوب نمودند. جنبش کمونیستی در جهان عرب مانند سایر نقاط آسیا و بخصوص خاورمیانه (بخصوص ایران) بی چون و چرا از «**حزب کمونیست مادر**» در مسکو پیروی نمود، و در بسیاری موارد به جنبش های ملی و قومی عرب خیانت ورزید، و با رهبران مترقی عرب از جمله ناصر و دیگران از در مناقشه و ستیز درآمد.

بهرحال، بین اندیشه های گوناگونی که در جهان عرب رواج دارد، ناسیونالیسم موفق تر از همه بوده است، زیرا توانسته است برای مدتی توده های عرب را در راه آرمانهای خودشان برای کسب وحدت و استقلال بسیج نماید. دو اندیشه دیگر، یعنی سوسیالیزم و کمونیزم نتوانسته اند مردم را بحرکت درآورند. حتی کار حزب سوسیالیست بعث به جایی رسید که در سالهای اخیر از آرمانهای اعراب دور شده و دست در دست بزرگترین دشمنان جنبش فلسطین (تجلی آرمان ملی عرب در عصر حاضر) گذاشته و با نزدیکترین یاران آن از در ستیز درآمده است. جنگ عراق بر علیه جمهوری اسلامی ایران در حقیقت ورشکستگی اندیشه سوسیالیستی را که حزب مزبور طرفدار آن است نشان داده است. مصر هم که زمانی پیشرو کشورهای عرب در راه «**ناسیونالیسم**» بشمار می رفت، اکنون تحت حکومت انورسادات بطور کامل در خط غرب و امپریالیزم آمریکا قرار گرفته، و دست در دست بزرگترین دشمن قومیت عربی یعنی اسرائیل صهیونیستی به انعقاد قرارداد ننگین کمپ دیوید اقدام کرده است.

هم اکنون جهان عرب بیش از هر زمان دچار تفرقه و اختلاف شده و یک خلأبزرگ ایدئولوژیک در بین توده های عرب احساس می گردد. با کاهش یافتن نیروی محرکه ناسیونالیسم برای بسیج اعراب در راه استقلال و وحدت، نیاز به

ایدئولوژی محرک‌تری می‌باشد. ایدئولوژی‌ای که با فرهنگ اعراب بیگانه نبوده و طی صدها سال پرورش دهنده اخلاق و آداب و رسوم قومی و فرهنگی آنان باشد. بنظر ما تنها اسلام آن نیروی محرکه‌ای را که بتواند توده‌های عرب را در راه آرمانهایشان بسیج نماید داراست. اما بطور مسلم اسلام مزبور جدا از اسلامی است که سلاطین عربستان سعودی بدان دست می‌یازند و با وجود آن عامل قدرت‌های بزرگ جهانی در منطقه می‌شود. اسلام مزبور جدا از اسلامی است که بعضی‌ها بدان جنبه فرعی داده و آنرا جزء تشکیل دهنده ناسیونالیسم بحساب می‌آورند. و اسلام مزبور جدا از اسلامی است که حزب بعث مطرح کننده آن است. تنها اسلام اصیل است که بدور از هرگونه اختلافات فرقه‌ای، می‌تواند از چنین قدرتی برخوردار باشد، اسلامی که توانست بزرگترین عامل دست نشانده امپریالیسم آمریکا یعنی شاه را در منطقه سرنگون کند و رژیم جمهوری اسلامی را در ایران روی کار آورد. اما این نه ادعای ماست بلکه تجربه تاریخی و نشانه‌های موجود و عینی جامعه عرب گواهی دهنده آن می‌باشد. چه به گفته «**ماکسیم رودنسون**» یهودی ضد صهیونیست که مطالعات عمیقی در باره تاریخ اجتماعی و سیاسی جهان عرب دارد: «**برای اعراب دوران ناسیونالیسم وکمونیسم بسر رسیده‌است و اکنون نوبت اسلام است**». یا به گفته «**احمد بن بلا**» نخستین رئیس جمهور انقلابی الجزایر که در رابطه با انقلاب اسلامی ایران گفته بود، اعراب[۲] باید شیوه حکومت اسلام را سرمشق خود قرار دهند و ایدئولوژی‌های بیگانه را رها نمایند تا بتوانند به استقلال و وحدت خود دست یابند.

کتاب «**ناسیونالیسم، سوسیالیسم، و کمونیسم در جهان عرب**» نوشته مجید خدوری، یکی از نویسندگان متخصص در امور و مسائل عربی و اسلامی در خاورمیانه است. کتاب فوق خود بخش عمده‌ای از کتاب «جنبش‌های سیاسی جهان عرب» می‌باشد که بخش «**تجدید حیات اسلام**» آن قبلاً توسط همین مترجم به فارسی برگردانده شده است. ترجمه فوق از این جهت ارائه می‌گردد که پس از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، مسائل سیاسی منطقه خاورمیانه و بخصوص جهان عرب از اهمیت و ویژگی خاصی برخوردار گردیده است. اما نکته‌ای که قابل ذکر است این می‌باشد که هرچند نویسنده با رعایت اصل بی‌طرفی به تحلیل مسائل

چنانکه رخ داده اقدام نموده است، اما دیدگاه او از پاره‌ای جهات آمیخته با طرز تفکر و دیدگاه اسلامشناسان غربی می‌باشد. به همین خاطر بعضی برداشت‌های وی از مسائل تا اندازه‌ای قابل اشکال بنظر می‌رسد.

نخست اینکه نویسنده، دیدگاهش نسبت به نفوذ فکر آزادی خواهانه طرفدار غرب یا اندیشه لیبرالی متأثر از اروپا و نهادهای مربوط به آن در جهان سوم و بخصوص جهان عرب خوش‌بینانه است. چنانکه نظر وی دربارهٔ فکر مشروطه خواهانه و نظام پارلمانی که توسط روشنفکران تحصیل کرده در غرب برای کشورهای زیر سلطه مطرح شده، از ویژگی فوق برخوردار می‌باشد. نویسنده در بحث از جنبش مشروطه خواهانه (منظور انقلاب مشروطیت ایران نیست، بلکه جریان مشروطه خواهی متأثر از غرب مد نظر است که بحث جداگانه‌ای می‌باشد) از نهادهای پارلمانی تحت تأثیر غرب، بنام «**نهادهای دمکراتیک**» یاد می‌کند و آنها را در مقابل «**نهادهای سنتی**» یا «**نهادهای مذهبی سنتی**» مطرح می‌نماید، و ارجحیت را برای دسته اول قائل می‌شود. هر چند که نویسنده (مجید خدوری) تحقیقات و آثار نسبتاً خوبی در مورد اسلام و بخصوص اندیشه‌های سیاسی و مسائل حقوقی آن دارد، و در این زمینه آثاری نیز از وی (از جمله کتاب جنگ و صلح در اسلام، و حقوق در اسلام) به فارسی ترجمه شده است، اما تا حدود کمی اندیشه‌های وی متأثر از اسلام شناسان غربی است.

در بحث از ناسیونالیسم، نویسنده اینگونه استدلال می‌کند که «**شعوبیین**» یعنی ایرانی‌ها مذهب شیعه را بعنوان «**ناسیونالیسم ایرانی**» انتخاب نمودند تا از آن بر علیه خلافت اسلامی استفاده کنند، یعنی اینکه انتخاب تشیع از سوی ایرانیان صرفاً بخاطر مخالفت با خلافت اسلامی اعراب بوده است. در حالیکه پذیرش تشیع از جانب ایرانیان به هیچوجه بدین خاطر نمی‌باشد، بلکه مسئله از جهات دیگری قابل طرح است.

دیگر اینکه، نویسنده در بحث تجزیه امپراطوری عثمانی به واحدهای گوناگون در عین اینکه حرکت‌های فکری اعراب را در رابطه با جدایی آنان از امپراطوری، مطرح می‌نماید، اما از نقشی که استعمار اروپا و قدرتهای بزرگ آن زمان بخصوص انگلستان، فرانسه و روسیهٔ تزاری برای درهم کوبیدن قدرت عثمانی

بازی می کردند، غافل مانده است. در این باره نه تنها می توان به سیاست‌های توطئه گرانه استعمار اروپا بخصوص انگلیس و فرانسه در مورد بهم زدن روابط بین کشورهای همجوار شرق عثمانی از جمله ایران با امپراطوری عثمانی به منظور ایجاد درگیری و ضربه زدن از جبهه دیگر را به آن مطرح نمود، بلکه می توان به جریان جنبش جدایی خواهانه شریف حسین در جنگ جهانی اول اشاره کرد که امپریالیزم بریتانیا با حمایت از آن با کمک سایر قدرتهای اروپایی و روسیه نقشه نابودی و تجزیه امپراطوری عثمانی را پیاده نمودند، و پس از رسیدن به هدف مزبور هم نه تنها به وعده‌های داده شده به اعراب وفا نکردند، بلکه سرزمینهای عربی جداشده را نیز تحت قیمومت خویش درآوردند.

نکته مهمّی که در آخر باید بدان اشاره نمود این است که نویسنده پس از بررسی جریانات سوسیالیستی و جنبش کمونیستی در جهان عرب، که البته بررسی جنبش کمونیستی هم تا اندازه‌ای رنگ غربی بخود گرفته است، ایده‌آل خود را در بوجود آمدن جریانی می داند که ترکیبی از کمونیسم و ناسیونالیسم باشد. وی در انتهای بحث می گوید: «**بنابراین یک عامل مثبت‌تر برای توقف آشفتگی و هیجان کمونیستی در ظهور یک جنبش روشنفکرانه و مترقی نهفته است که بتواند اجزائی از کمونیسم و ناسیونالیسم را ترکیب کند و بدین ترتیب جنبش کمونیستی را خلع سلاح نماید.**» در ادامه بحث نویسند می گوید: «**ترکیب جزئی اصول اعتدالی کمونیستی با ناسیونالیسم عرب جدید، بخصوص آنطور که در برنامه بعث بکار رفته است،... بنظر می‌رسد که در یک جریان دراز مدت یک عامل بازدارنده ارزشهای سنتی باشد**». سخن کوتاه، نویسنده در انتها نظام ایده‌آل خود را تا اندازه‌ای برنامه سوسیالیستی حزب بعث می داند که محتوی ایدئولوژیک و موضع گیری سیاسی اش در جهان عرب در مقابل نهضت های آزادی‌بخش و کشورهای مترقی عرب و غیر عرب در حال حاضر بر همگان آشکار است.

بهرحال با توجه به اینکه در مورد اندیشه های سیاسی جهان عرب بویژه ناسیونالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم به فارسی اثر زیادی وجود ندارد، مباحث این کتاب بخصوص با توجه به اینکه با تکیه بر واقعیات عینی جامعه عرب مورد تحلیل

قرار گرفته است، در مجموع بنحو ز یادی می تواند مفید افتد و مورد استفاده قرار گیرد. ترجمه مباحث فوق هم با توجه بدین موضوع صورت گرفته است.

حمید احمدی

بهمن ماه ۱۳۵۹

فصل اول

ناسیونالیسم

۱ــ ظهور ناسیونالیسم

ظهور ناسیونالیسم

وَمٰا کٰانَ النّاسُ اِلّا اُمَّةً وٰاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا...

مردم جز یک ملت نبودند پس از آن اختلاف پیدا کردند (فرقه فرقه شدند)

یونس، آیه ۱۸

اندیشه ناسیونالیسم، تنها پس از ایدئولوژی اسلام، بیشتر از هر ایدئولوژی دیگری بر افکار اعراب غلبه یافته و مسلط بوده است. پر معنی است، که این مفهوم جدید، در مقابله با دیگر اندیشه های وارداتی، بجز مخالفت اندکی، مورد پذیرش واقع شده، و بقدری گسترش یافته است، که علی رغم مخالفت ضمنی یا بیانی اسلام، امروزه بزرگترین رو یارو یی را با اسلام ارائه می دهد. علاوه بر این، ناسیونالیسم از بعضی قلمروهای زندگی که در اسلام برای قرنها با اعتراض و مخالفت روبرو نبوده سوءاستفاده کرده است. شاید بخاطر همین دلیل بود که اصلاح طلبان اولیه چندان زیاد مشتاقانه طرفدار مفهوم فوق نشدند، و می ترسیدند که این مفهوم بر وفاداری های سنتی تجاوز نماید. در عوض، آنها در پی این بودند که تنها مفاهیمی را اکتساب نمایند که تعارض مستقیمی با اسلام پیدا نکنند. اما، خیلی زود این مفاهیم وارداتی اولیه، ناسیونالیسم را به همراه خود آوردند، که به درجات گوناگون جانشین وفاداری اسلامی شد. به استثنای مفاهیم عمده و اولیه مذهبی، تمام مفاهیم دیگر از جانب متفکران عرب، به این امید که خودشان را از یک پایه و اساس مذهبی تبدیل به یک پایه ملی کنند، در معرض یک تجدید ارزیابی کلی قرار گرفته اند.

بسیاری از متفکران عرب در اندیشه ها و تفکرات اخیرشان در باره ایدهٔ

ناسیونالیسم برای تلاش به منظور تجدید معرفی اسلام بعنوان یک عنصر در این ایدئولوژی (ناسیونالیسم) مجدّانه در پی این بوده‌اند تا مذهب را با ناسیونالیسم همراه نمایند. اما در یک چنین ترکیب و مخلوطی مذهب موظف است که یک موضع تابع و فرعی و زیردست بگیرد و بنابراین در عوض رقابت با ناسیونالیسم، جزء ترکیب کننده آن می‌شود.[1]

اسلام و ناسیونالیسم

وطن پرستی، بعنوان نوعی از بیعت و وفاداری، قبل از اینکه در غرب جریان پیدا کند و متداول شود در بین مسلمانان شناخته شده‌بود، اما این وطن پرستی ضرورتاً منطقه‌ای نبود. در جامعه قبیله‌ای، این وطن پرستی شیوه متعصبانه‌ای از وفاداری محدود، به قبیله بود و اغلب به آن بعنوان «عصبیه»[2] اشاره می‌رفت؛ اما در جوامع شهری خود را بصورت یک وابستگی به مکانهای خاصی ظاهر می‌ساخت. اسلام از طریق تغییر دادن وفاداری مؤمنان از یک سطح محلی محدود به یک سطح وسیعتر وفاداری که تأکید بر ارزشهای مذهبی و اخلاقی داشت، براین احساس ناحیه‌ای و کوته‌نظرانه غلبه یافت، هر چند که احساس پیشین کاملاً متوقف نشد و از بین نرفت.

اسلام اعتقاد داشت که پیروانش از سرزمینها و نژادهای بسیاری ریشه می‌گیرند، اما بر اصل برجسته و مهمتر «برابری» و برتری یک سیستم حقوق و مذهب تأکید داشت، تا بدین وسیله در بین این گروه‌های گوناگون احساس وحدتی بوجود آورد که هر مؤمنی از طریق یک جامعه بزرگ، یعنی برادری اسلامی (امت)، از هویت خودش بیشتر آگاه گردد. امت، همچون «جمهوری مسیحیت» قرون وسطی، جامعه جهانی خیلی عالی‌ای بود.

علی‌رغم سعه صدر و بردباری اسلام نسبت به اختلافات و گوناگونی نژادی و وابستگی‌های فرهنگی، یک رنجش و خشم پنهان نسبت به استیلای عرب از

۱— نگاه کنید به بخش «اندیشه‌های معاصر ناسیونالیسم»

۲— «عصبیه» یک احساس قبیله‌ای از وحدت است که از دعوی به پدری، واحد، یا یک جد، چه حقیقی چه مصنوعی، گرفته می‌شود. این احساس قبیله‌ای، که بوسیله «ابن خلدون» بعنوان یک نیروی محرکه در جنگ بین أعراب توصیف شده، نوعی از همبستگی اجتماعی است. نگاه کنید به «ابن خلدون» مقدمه ترجمه ف. روزنتال (لندن، ۱۹۵۸) جلد اول ۲۶۵—۲۶٤، جلد دوم ۳۰۷—۳۰۲.

جانب عناصر غیر عرب احساس می‌شد. «عصبیت عربی» از جانب مؤمنان عرب زده‌ای که در پی حفظ استیلای عرب بودند، بعنوان یک شیوه وفاداری مشخص آشکار گردید. رقبای آنها، بویژه ایرانیان «شعوبییّن» یا طرفداران اصول «چند ملیتی» نامیده می‌شدند. این تضاد و تعارض درونی یک احساس ذاتی «ملی» را در سازمانهای اداری کشور آشکار کرد.

«شعوبیت» ایرانی که بعنوان مخالفت با اسلام از جانب اعراب محکوم و تقبیح می‌شد، نوعی از احساس ملی پنهان ایرانی بود که از یک فرهنگ غنی و یک خاطره روشن تاریخی که بطور کامل زیرسلطه نیامد ریشه می‌گرفت.

اسلام سازگاری با یک عقیده مذهبی را در میان پیروان سایر سیستمهای مذهبی که در سرزمینهای اسلامی بسر می‌بردند هرگز تحمیل نکرد. درست است که اکثریت ساکنان دولت اسلامی از ادیان دیگر به اسلام گرویده‌بودند، با وجود این اقلیت‌های مذهبی، علی‌رغم بعضی عدم صلاحیت‌های قانونی، در اعمال حقوق مذهبی و مدنی که در جامعه معاصر اروپا از اقلیت‌ها گرفته می‌شد، از آزادی قابل ملاحظه‌ای برخوردار بودند. این سیاست توسط سلاطین امپراطوری عثمانی در قلمروهای جدیدالتصرف اروپای شرقی که اکثریت آنجا مسیحی باقی ماندند ادامه یافت، زیرا امپراطوری عثمانی وارث شخصیت جهانی جامعه اسلامی بود که در آن غیر مسلمانان حق برخورداری از آزادی قابل ملاحظه مذهبی را داشتند. امپراطوری عثمانی ضرورتاً یک دولت مذهبی بود، و ترکها و عربها، یعنی گروه‌های اولیه فرهنگی – نژادی امپراطوری، در تحت فرمان سلاطینی که ثابت کردند جانشینان و اسلاف ارزشمند خلفای عرب بودند از رضایت برخوردار بودند.

از هم پاشیدن وحدت اسلامی

تقسیم اسلام به واحدهای سیاسی یک عامل مهم و پر معنی در تسهیل معرفی ناسیونالیسم بود. جهان اسلامی، قبل از، از هم پاشیدنش در قرن شانزدهم، دچار تحولات درونی‌ای شده بود که به تبدیل دولت از یک شکل واحد و متحد به یک شکل غیر متمرکز کمک نمود. یک چنین تغییر شکلی در تمام امپراطوری‌های جهانی ذاتی است و محدود به اسلام نمی‌باشد. تمایل به ترفیع رشد و گسترش اندیشه‌های سیاسی اسلامی و نهادها و مؤسسات همیشه وجود داشته است، زیرا

حفظ امپراطوری محتاج و مستلزم توسعه مداوم اجتماعی مادی، رشد ثروت، جمعیت، و ارتباطات بود.

همانطور که تمدن بطور متحدالشکل بیشتری در امپراطوری گسترش می یافت، توزیع قدرت تمایل به طرف یک موازنه پیدا نمود، و تعداد رو به افزایشی از واحد های رقیب دولت (کشور) در حاکمیت و اقتدار سهیم گردیدند. در مرحله رشد، امپراطوری به طور احتمال در حال تحول و تغییر به صورت یک نوع فدراسیون مرکب از وجودهای سیاسی تابعه بود و یا به دولت های مستقل منشعب می شد. هم چنانکه تجربه اسلام نشان داد، مدت زمان طولانی ای به طور مکرر نیاز است که یک رژیم غیر متمرکز به چندین واحد سیاسی انتقال یابد.

یکی از نیروهای گریز از مرکز که سهمی در عدم تمرکز و سرانجام از هم پاشیدن امپراطوری اسلامی داشت، گسترش اقتدار و حاکمیت سیاسی اش بر یک واحد وسیع جغرافیایی بود، با این وجود جغرافیا به تنهایی نمی توانست باعث این تقسیمات شود. تفکیک منطقه‌ای باید بوسیله یک سری ایده ها و ایده‌آل هایی که تشنجات درونی را خلاصه می کند، توضیح داده شود، و یا موافق دلایل عقلی تعبیر گردد. هر جا که این ایده‌آل ها در خدمت بیگانه کردن و منحرف نمودن وفاداری یک گروه یا گروه هائی در درون جامعه سیاسی بزرگتر قرار گرفتند، دولت احتمالاً به واحدهای مستقل سیاسی منشعب گردید. جدایی های عقیدتی در اسلام دوباره مطرح شد و منجر به تشکیل احزاب سیاسی — مذهبی رقیب (مثل خوارج، شیعیان، و دیگران) گردید که هر یک از آنها بر یک منطقه معین جغرافیایی گسترش پیدا کردند. اما، مادامی که توزیع قدرت یک موازنه را که می توانست هویت‌های مجزای سیاسی را حفظ کند بدست نیاورده بود، این جدایی ها در شعار هرگز تقسیمات و انشعابات منطقه‌ای دائمی بوجود نیاورد.

بطور حتم با دوام‌ترین تقسیم و انشعاب، در آغاز قرن شانزدهم بوقوع پیوست، که در اثر آن قدرت امپراطوری توسط دودمان جدیدالتأسیس «صفوی» در ایران به مبارزه طلبیده شد. دو دودمان رقیب (عثمانی و ایرانی)، به دنبال یک دوره طولانی مدت از رقابت و تضاد، اختلافات عقیدتی خودشان را به سطح ملی محول کردند و حیات مستقل ملی یکدیگر را به رسمیت شناختند. این موقعیت پس از سقوط

«دودمان عباسی» ممکن گشت، زیرا نابودی آن نیروهای موازن و برابر را از بین برد و یک خلاء در جهان اسلامی بوجود آورد.

برای بیش از سه قرن، بویژه از قرن سیزدهم تا شانزدهم، جهان اسلامی دارای وجودهای سیاسی متعدد، کوچک و بزرگ، شد و رقابت‌ها و نبردها برای بقا منجر به ظهور و پیدایش سه دولت اصلی اسلامی (عثمانی، ایران، مغول) گردید، که هر یک وجود خود را بر نیرو و قدرت یکی از دو بخش عقیدتی اسلام، یعنی تسنن و تشیع، تعبیر می‌نمود. این تفکیک کشوری (منطقه‌ای) اولین تفکیکی بود که تحمل می‌شد و با مجذوبیت محیط‌ها و حدود اسلام توسط قدرت‌های مجاور و همسایه مصادف و منطبق شد. تقسیم اسلام به واحدهای منطقه‌ای مستقل، چه اینکه بعنوان تجزیه و انحلال یک جامعه بزرگ جهانی باعث تأسف باشد و چه اینکه بعنوان تکامل مترقی دولت در انطباق خودش با شرایط جدید باعث استقبال و سلام باشد، یک زمینه و سابقه ضروری برای پذیرش بعدی ناسیونالیسم بعنوان اساس سیستم جدید دولتی بود.

از هم پاشیدن اسلام به صورت وجودهای مستقل سیاسی بی‌سابقه نبود، زیرا مسیحیت، نخستین نمونه از یک جامعه سیاسی جهانی که حدود ٦ قرن قدیمی‌تر از اسلام بود، قبلاً دچار یک نقل و انتقال مشابه شده بود. تأثیر و نفوذ مسیحیت از هم پاشیده سیاسی بر اسلام دارای اهمیت بود، اول بخاطر فراهم آوردن نمونه‌ای برای شکل یک دولت — ملت و سپس بخاطر حمایت داده شده به ظهور دولت منطقه‌ای در جهان اسلامی. اما حمایت مسیحی این جریان ضرورتاً بدین معنی نبود که تجزیه و از هم پاشیدگی اسلام در اثر فشارهای مسیحی بوجود آمد، زیرا یک چنین جریانی، چنانکه قبلاً گفته شد، سابقاً طی قرنها در حال ساخته شدن بوده است.

ایران اولین وجود سیاسی‌ای بود که از وحدت اسلامی کناره‌گیری کرد، و وجود مجزای خودش را براساس اختلاف عقیدتی تعبیر می‌نمود. تا قرن شانزدهم طرفداران مذهب تسنن و تشیع در سراسر جهان اسلام بهم آمیخته بودند. بعد از آن از لحاظ جغرافیایی از هم تفکیک شدند. این تفکیک ظهور ایران را بعنوان یک دولت منطقه‌ای به همراه آورد که شیعه بعنوان دین ملی آنها بود. نه تنها رقابت بین دولت‌های سنی و شیعه ایران را از جهان اسلامی مجزا کرد، بلکه این امر حمایت

قدرتهای ارو پایی را نیز کسب نمود.

این امر باعث شد که سیستم دولتی جدیدالظهور اسلامی ناچاراً به موازنه قدرت از قبل توسعه‌یافته سیستم دولتی ارو پایی بپیوندد. با وجود این ایران از یک دولت دودمانی (سلسله ای) به یک دولت ملی جدید تبدیل نشده بود. آن پیشامد تنها در قرن بیستم بوقوع پیوست و خارج از حوصله اندازه مطالعه حاضر می باشد.[۳]

کناره گیری ایران بار تحمل پوشش سمبلیک وحدت اسلامی را برای ٤ قرن بدوش عثمانی گذاشت. اعراب، که ضعیف و تجز یه شده بودند، داخل شدن خودشان را در قلمروی که در غرب ایران تحت کنترل عثمانی قرار داشت استقبال کردند. فرمانروایی عثمانی بر اعراب و دیگر گروه‌های نژادی لزوماً بر شخصیت امپراطوری، که ساختمانش را بر اساس یک بنیان مذهبی و اعلام موجودیت خود را بعنوان یک ادعای معتبر برای وفاداری تعبیر می کرد، تأثیر گذاشت. امپراطوری عثمانی، برای بقایش بعنوان یک هو یت سیاسی، ناچار بود مذهبی و جهانی باقی بماند. این امر ضروری‌تر از همه بود، ز یرا طبقه حاکم عثمانی نتوانست هیچگونه هو یت ملی را درک نماید. نه دولت و نه مردم ترک هیچکدام امپراطوری خودشان رابعنوان «ترکی» —نامی که تنها توسط نو یسندگان ارو پایی استفاده می شد— نمی نامیدند. در احساس واقعی اسلامی عقیده و شرع (قانون مقدس) اساس و پایه حاکمیت را بوجود می آورد، و اسامی پیروان سلطان بر اساس اعتقادات و ایمان آنها و نه بر اساس هو یت‌های نژادی، در دفاتر دولتی نوشته و ثبت می شد. از این رو، علی‌رغم تلاشهایی که برای تبدیل و انتقال آن به یک هو یت و وجود ملی صورت می گرفت، ماهیت جهانی امپراطوری ضرورتاً تا تجز یه نهایی اش تغییر نیافته باقی ماند. مهمتر و با معنی‌تر اینکه، (این امپراطوری) ذاتاً با اندیشه ناسیونالیسم مخالف بود.

خارج از امپراطوری عثمانی، سه تا از مهمتر ین قلمروهایی که از وحدت اسلامی خارج شدند —**مراکش، ایران، افغانستان**— آغاز به توسعه بعنوان دولت‌های دودمانی مستقل نمودند، با این وجود این قلمروها هرگز تبدیل به دولت‌های ملی جدید نشدند. هنگامی که ایران و مراکش از وحدت اسلامی در قرن شانزدهم (میلادی) خارج شدند، هنوز مسیحیت غر بی خودش به هو یت‌های ملی واقعی

۳— نگاه کنید به ر. ک. رمضانی «سیاست خارجی ایران» از ۱۹۲۱—۱۵۰۰ (شارلوت و یزل ۱۹۶٦).

توسعه پیدا نکرده بود. تنها در قرن نوزدهم بود که ناسیونالیسم جدید تحت نفوذ انقلاب فرانسه به کشورهای دیگر گسترش پیدا کرد. آن موج ناسیونالیسم، در راه خودش برای احاطه کل کره زمین، به سرزمینهای اسلامی نیز رسید، و در آنها اساس و بنیاد سیستم دولتی جدید را تأسیس کرد. کشورهای مسلمانی که بر علیه وحدت جهانی موجود عکس‌العمل نشان دادند اولین کسانی بودند که با درجات گوناگون اشتیاق، به الهامات ناسیونالیستی پاسخ گفتند.

پیدایش و تکوین ناسیونالیسم عرب

ترکها و اعراب، دو گروه مهم بزرگ نژادی — فرهنگی که قدرت عثمانی را حفظ کردند، حداقل تأثیر و اثر را از نیروهای بر هم زننده وحدت اسلامی دیدند. اما، زوال حکومت عثمانی، که هم ناشی از نیروهای داخلی و هم نیروهای خارجی می‌شد، از نیمه دوم قرن هجدهم نمایان شد. قدرت اسلامی، که همیشه بخاطر ریشه گرفتنش از یک منبع الهی، شکست ناپذیر انگاشته می‌شد، شروع به مغلوب شدن و تحقیرهای متوالی بدست کافران و بی‌دینان نمود. این مغلوبیت‌ها و شکست‌ها، اصلاح‌طلبان را برانگیخت تا اسرار برتری اروپا را مورد بررسی و مطالعه قرار دهند. این امر در ابتدا منجر به پذیرش تکنیک‌های نظامی اروپائی گردید، زیرا برتری عثمانی در ابتدا و اوائل تکیه بر دیسیپلین و نظم نظامی داشت. اما سراشیبی و حضیض مداوم در قدرت اسلامی پذیرش اقدامات اضافی وسیعتری را که سرانجام اندیشه ناسیونالیسم را بدنبال خود داشتند، تسریع نمود.

پیروان مسیحی سلطان اولین کسانی بودند که انعکاسات ناسیونالیسم را پذیرفتند. تا قرن نوزدهم، سلطه عثمانی بر استانهای بالکان از قبل ضعیف شده بود. شاهزادگان مسیحی، که از جانب قدرت‌های اروپایی حمایت می‌شدند، بر تسلط عثمانی شورش کردند و خواهان تأسیس دولت‌های مستقل بر اساس اصول ناسیونالیسم شدند. پیروزی و استقبال ناسیونالیسم در بالکان و دیگر استانهای امپراطوری جای خود را باز کرد. تا پایان قرن نوزدهم، بسیاری از متفکران مسلمان از ضعف و حضیض ثابت در قدرت اسلامی احساس خطر کردند و شکیبایی خود را در مقابل استبداد سلطان که به نام اسلام تحمیل می‌شد از دست دادند. آنها معتقد بودند مذهبی که سلطان عبدالحمید بر اساس آن یک سیاست پان اسلامیک را شکل‌بندی

کرده است، برای افزایش دادن وفاداری ناکافی است، و خواهان تعویض آن با ناسیونالیسم شدند.

افکاری که در محور این خطوط وجود داشت در ابتدا محدود به یک دایره کوچک از روشنفکران بود، اما اندیشه‌های لیبرال و ملی به نحو وسیعتری به دنبال سرنگونی سلطان عبدالحمید در ۱۹۰۸ شروع به گسترش پیدا کردن نمود. به هنگامی که ناسیونالیسم بعنوان یک سیاست رسمی مورد پذیرش قرار گرفته بود، این ترس را در میان جانشینان عبدالحمید ایجاد کرد که ممکن است این سیاست اثرات معکوس ممکنی بر وحدت امپراطوری داشته باشد. ناسیونالیسم، به عنوان یک نیروی واحد و یک شکل، در جامعه‌ای برخوردار از انسجام و استحکام اجتماعی می‌توانست در بین جمعیتی به مخلوطی و گوناگونی عثمانی تحریک کننده بشمار رود. این ترس وجود داشت که پذیرش ناسیونالیسم ممکن است جوامع غیر مسلمان را برانگیزد که رهایی و نجات خودشان را بجای ادامه حیات نامحدود حکومتی که در تحت آن زندگی می‌کردند، در سقوط آن بجویند. فرمانروایان جدید، به هنگام مواجهه با این مشکل که چه نوع سیاست ملی را به منظور حفظ وحدت شکل بدهند با سه رشته عمل ممکن مواجه شدند.

۱ــ پان اسلامیسم

۲ــ حکومت به سبک عثمانی

۳ــ ناسیونالیسم ترکی

نظر به پیچیدگی‌های موقعیت و نظریات متعارض و متضاد رهبران، یک سیاست روشن بطور رسمی هرگز اتخاذ نگردید.[۴] نسل جدید که اکثریت را داشت، بنظر می‌رسید که تحت نفوذ متفکران ناسیونالیست، مشتاق ناسیونالیسم ترکی باشد. در عین حالیکه حکومت به سبک عثمانی خیلی دیر قدم در راه ایجاد انسجام در بین گروه‌های گوناگون و مختلفی که هویت‌های متضاد و متعارض ملی اتخاذ کرده بودند، گذاشت، پان اسلامیسم نیز دارای اعتباری نبود، زیرا توفیق نیافت تحت

۴ــ رهبران به اصطلاح سه نفری (ثلاثه) در مورد موضوع با هم موافق نبودند. «انور پاشا» در علاقمندی به پان اسلامیسم شهرت داشت، طلعت پاشا به حکومت به سبک عثمانی، و جمال پاشا به ناسیونالسم ترک.

حکومت حمیدیون اسلام را دوباره زنده کند. ناسیونالیسم ترکی بود که بتدریج بر فرمانروایان جدید غلبه نمود و آنان در پی این شدند که وفاداری‌های جدیدی را با یک سیاست «ترکی نمودن» بر همه عناصر غیر ترک امپراطوری تحمیل نماید.

اعراب که مدتها به وحدت اسلامی مؤمن بودند، بتدریج شروع به نشان دادن عکس‌العمل بر علیه سیاست «ترکی نمودن» کردند. اغلب اعراب مشتاق بودند تا مادامی که بعضی امتیازات به آنان داده شود، با رهبران ترک برای حفظ وحدت همکاری کنند، اما مقاومت افراطیون ترک در مورد سیاست تشبیه نمودن (آسیمیلاسیون)، رهبران بی‌میل عرب را به دامان لیبرالهایی انداخت که مدتها خواهان یک «بیداری عربی» بر اساس ناسیونالیسم بودند.

متفکران عرب مسیحی اولین کسانی بودند که طرفدار اندیشه ناسیونالیسم عرب بدون مراجعه به اسلام شدند. اگر چه موقعیت مسیحیان پس از اقدامات اصلاح‌طلبانه ۱۸۳۹ و ۱۸۵۶، که آنانرا از نظر قانون با مسلمانان در زمینه‌های برابری قرار داد، به نحو قابل ملاحظه‌ای رو به بهبودی گذاشت، با این وجود بنیاد مذهبی قدرت عثمانی را که باعث جدایی آنان از هموطنانشان می‌شد، مورد اعتراض قرار داد. متفکران مسیحی با یاد آوری سهم مسیحیان به فرهنگ اولیه عرب، آرزو داشتند در صورت تأسیس امپراطوری عرب نقش مهمی در آن بازی کنند. ناسیونالیسم بدانگونه که آنان طرفدارش بودند، جنبه مادی (غیر مذهبی) داشت. تنها یک مشت عرب مسلمان لیبرال آنرا پذیرفتند، و اکثریت اعراب مسلمان بخاطر اینکه وابستگی آنها به اسلام هنوز بوسیٔله ناسیونالیسم فرسوده نشده بود، در شکستن وحدت عثمانی درنگ داشتند و بی‌میل بودند.[۵]

متفکران آزادی‌خواه مسلمانی که طرفدار اندیشه ناسیونالیسم بودند، نه خواهان این بودند که سرزمینهای عربی از امپراطوری جدا شود و نه اینکه دین از دولت جدا باشد. «عبدالرحمن کواکبی» رادیکال‌ترین متفکر اسلامی که به حکومت عثمانی حمله کرد، خواهان اعاده خلافت از دست ترکها به اعراب شد، اما

۵- برای یافتن این موضوع که پیشگامان ناسیونالیسم عرب متفکران مسیحی بودند، نگاه کنید به جرج آنتونیوس، «بیداری عرب» (لندن، ۱۹۳۸) و نیز ساطع‌الحصری «محاضرات فی نشوء الفکر القومی» [سخنرانی هایی در باره تکامل اندیشه ناسیونالیسم] (قاهره، ۱۹۵۱) ص‌ص ۱۷۵—۱۶۵، و نیز آلبرت هورانی «اندیشه عربی در دوره آزادیخواهی از ۱۹۳۹–۱۷۹۸»(لندن، ۱۹۲۶) ص‌ص ۲۷۳.

خواهان شکست وحدت عثمانی نگردید.[۶] اما او موفق نشد ارجاعات و اشارات مکرر خودش را به «ملت عرب» در عبارات ناسیونالیستی روشن تعریف نماید، و ناسیونالیسم او تنها جز یک تبدیل و انتقال از مرحله جهانی به مرجله ملی چیزی ارائه نداد. حتی «نجیب عازوری» مسیحی، که طرفدار آزادی اعراب از فرمانروایی عثمانی بود، در بعضی اشکال یک وابستگی به وحدت عثمانی را پذیرفت. او پیشنهاد تقسیم سرزمینهای عربی را به دو بخش، یعنی شمال (هلال خضیب) و جنوب (عربستان)، هر یک با تجدید سازمان تمام امور مربوط به خودش، نمود. عربستان، یعنی پایگاه خلیفه، یک دولت اسلامی می‌شد، و هلال خضیب یک دولت غیرمذهبی جدید می‌گردید.[۷] کواکبی و عازوری، که دو نویسنده مشهور هستند، وتنها نامشان برای ذکر کردن آورده می‌شود، روشن و تصریح نمودند که اندیشه ناسیونالیسم عرب قبل از انقلاب ترکی ۱۹۰۸ مبهم باقی ماند.

ناسیونالیسم ترکی در آغاز یک جنبش آزادی خواهانه بود. این ناسیونالیسم تمایلات تشبیه نمودن و متجاسر خودش را بطرف دیگر ملیت‌ها تنها بعد از این نشان

۶– عقیده کواکبی مبنی بر اینکه ترکها خلافت را از اعراب غصب کردند، بر این نظریه استوار بود که یکی از شرایط و خصوصیات خلیقه می‌باید اصل و نسب او (انتساب) از قبیله عربی قریش (بر طبق متون حقوقی با صلاحیت) باشد. درعین اینکه بحث او بر حسب ظاهر مجادله‌آمیز بود، گسترش آن در میان متفکرین مسلمان فقدان وفاداری به رهبری ترک را فاش نمود. (نگاه کنید به عبدالرحمن کواکبی، «ام القراء» [قاهره ۱۹۰۰/۱۳۱۶] برای یافتن شرحی از زندگی وآثار کواکبی نگاه کنید به خلدون س. الحصری «۳ اصلاح طلب» (بیروت، ۱۹٦٦) ص‌ص ۱۱۲—۵۵؛ و نیز نگاه کنید به هورانی «اندیشه عربی در دوره آزادی‌خواهی»، ص‌ص ۲۷۱—۲۷۳.

۷– عازوری یک مقام رسمی تحت حکومت عثمانی بود و قبل از اینکه استعفا بدهد و در پاریس اقامت کند بعنوان منشی فرماندار اورشلیم خدمت می کرد. او طرحهای خود را در ۱۹۰۵ انتشار داد (نگاه کنید به نجیب عازوری، «تجدید حیات ملت عرب» (بزبان فرانسه) [پاریس، ۱۹۰۵]، هورانی «اندیشه عربی در دوره آزادی‌خواهی» ص‌ص ۲۷۹—۲۷۷. قبل از عازوری «یوسف کَرَم» یک رهبر مسیحی دیگر خواهان جدایی سرزمینهای عرب از امپراطوری عثمانی شد، اما پیشنهاد او بجای ناسیونالیسم از جنگ ۱۸۷۷ روس—ترک ملهم بود کرم از پاریس به «امیر عبدالقادر الجزایری» رهبر تبعیدی الجزایر در دمشق نوشت و او را وادار به تحریک به کنار آمدن و تفاهم کردن با قدرتهای اروپایی برای موجودیت مجزای، سرزمینهای عرب تحت فرمانراوایی او پس از آن جنگ نمود (نگاه کنید به سمعان کرم «یوسف بیک کرم فی المنفا» [تریپولی، ۱۹۵۰] ص‌ص ۳۳٦—۳۳۰، ۳٦۲— ۳٤٦)، هنگامی ک جنگ پایان یافت و بلونت پیشنهاد یک موجودیت مجزا برای سور به تحت فرمانروایی الجزایری نمود، بریتانیا دیگر علاقمند به چنین توافقی نبود (نگاه کنید به و.س.بلونت، «تاریخ محرمانه اشغال مصر بدست انگلیس» [لندن، ۱۹۰۷] ص‌ص ۱۱۹—۱۱۸).

داد. بعد از ۱۹۰۸ این ناسیونالیسم یک تأثیر منفی بر روی آن اعرابی گذاشت که آرزو داشتند تحت یک رژیم آزاد و در هماهنگی با ترکها زندگی کنند. تلاشهایی که بهمنظور شبیه نمودن (آسیمیلیه کردن) اعراب از جانب ترکها صورت می گرفت، ترس اعراب را از این برمی انگیخت که ممکن است آنها هویت فرهنگی خودشان را از دست بدهند. رهبران ترک و عرب که خواهان وحدت بودند تلاشهای چندی، برای بهبود بخشیدن وضع انجام دادند، اما این تلاشها بیهوده بود.

جوامع عرب، نظامی و غیرنظامی، فعالانه برای گستراندن ناسیونالیسم عرب، با هدف اصلی فشار گزاردن بر رهبران ترک به منظور اعطای امتیازات برای حفظ وحدت بجای، از هم پاشیدن آن، آغاز بکار کردند. در آن دوره رهبران عرب مسلمان و مسیحی در مورد رفع کردن اختلافاتشان در باره ناسیونالیسم و به توافق رسیدن در باره یک برنامه ملی عمل برای سرزمینهای، عرب موفق بودند. سازش آنان در طرحهایی که در کنفرانس عرب در پاریس (۲۳—۱۸ژوئن ۱۹۱۳) فرمول‌بندی شد درج گردید و به دولت عثمانی اطلاع داده‌شد. آن طرحها را می‌شود به نحو ذیل خلاصه نمود:

۱— اصلاحاتی که می بایست در امپراطوری عثمانی انجام شود برای همه یک ضرورت انگاشته شود.

۲— اعراب می‌بایستی به نحو فعالانه‌تری، در دولت مرکزی امپراطوری شرکت نمایند.

۳— یک رژیم اجرائی غیر متمرکز می بایستی در هر استان عربی تأسیس شود (ولایت بیروت بر طبق تقاضایی که در ۳۱ ژانویه ۱۹۱۳ تحویل داده شد، خواهان توسعه اختیارات شورای استان و حق استخدام مشاوران خارجی شد).

٤— زبان عربی می‌بایستی بعنوان یک زبان رسمی در استانهای عربی مورد توجه قرار گیرد، و به عنوان یک زبان دوم پارلمان امپراطوری، به رسمیت شناخته شود.

۵— خدمت نظامی می‌بایستی محدود به احتیاجات استانهای عربی باشد، مگر در اوضاع و شرایط فوق‌العاده.

٦— اوضاع و شرایط اقتصادی، در لبنان می بایستی بهبود یابد.

۷ــ اعراب با آرزوها و آمال ارمنیان برای یک رژیم اجرائی غیر متمرکز مشابه اظهار همدردی کردند.[۸]

اگر این تقاضاها برای ترکها قابل قبول می بود، آنها می توانستند یک بنیاد و اساس برای یک دولت چند ملیتی فراهم نمایند.[۹] چند تن از رهبران ترک و عرب پیشنهاد تأسیس یک پیمان ترکی ــ عربی را (پس از نمونه اطریش ــ مجارستان در ۱۸۴۸) به منظور رسیدن به یک توافق پایدار و بادوام با اعراب نمودند.

اما اندیشه ناسیونالیسم که بر ترکهای جوان غلبه نمود نیز شروع به نفوذ کردن در افکار عرب پس از شیوع جنگ اول جهانی کرد. جوامع مخفی عربی، که در استانبول، بیروت، دمشق، و بغداد تشکیل گردیدند، به پخش و انتشار اندیشه‌های انقلابی دست می‌زدند که خواهان جدایی کامل از وحدت عثمانی بودند. سوریه و لبنان سرچشمه و منبع ناسیونالیسم عرب بودند، و تحت یک کنترل سخت و شدید عثمانی قرار داشتند. هنگامی که جمال پاشا نمونه و نماینده سیاست «ترکی نمودن» در طی جنگ اول جهانی در این دو کشور حکومت نظامی برقرارکرد، ناسیونالیست‌های عرب را رنجانید و علاوه بر آن با اعدام رهبران اصلی آنان، آنها را با امپراطوری عثمانی بیگانه نمود. این عمل، نقطه از هم پاشیدن وحدت اسلامی را مشخص کرد، و جنگ یک نیروی حرکت تازه به ناسیونالیسم عرب و تلاش آن برای استقلال داد.

اهداف ناسیونالیسم

به هنگامی که آگاهی اعراب از خودشان بعنوان یک گروه مجزا از دیگران در امپراطوری عثمانی رشد می کرد اهداف ناسیونالیسم عرب در یک دسته از اصول

۸ــ یک ضمیمه به این نکات اضافه شد دایر اینکه، قبل از پذیرفته شدن این خواسته ها از جانب حکومت عثمانی، هیچ عربی نباید هیچگونه مقام دولتی، یا یک کرسی پارلمان را قبول کند برای، یافتن متن قطعنامه ها، نگاه کنید به محب الدین کاتب «المؤتمر العربی الاول» [اولین کنفرانس عرب] (قاهره، ۱۹۱۳)ص‌ص ۱۳۱ــ۱۱۳.

۹ــ دولت عثمانی آمادگی مقدماتی را برای پذیرش این طرحها نشان داد و یک توافق‌نامه بین طلعت پاشا، وزیر کشور، و عبدالکریم خلیل، نماینده رهبران عرب، در برگیرنده نکات مهم منعقد شد، اما هرگز انجام نگردید. برای یافتن شرح توافق‌نامه و خلاصه‌ای از متن، نگاه کنید به حصری، «محاظرات فی نشوء الفکر القومی»، ص‌ص ۲۰۶ــ۲۰۲.

هرگز فرمول‌بندی نشد. اهداف آنها، بتدریج پس از اینکه جنبش ناسیونالیست جریان گرفت، شروع به شکل گرفتن نمود. در بسیاری موارد اصول جنبش‌های سیاسی مهم بجای اینکه قبل از ایجاد این جنبشها توسعه پیدا نمود. جنبش ناسیونالیسم عرب از آن سنت پیروی کرد. هر وضع و موقعیت جدیدی افق جنبش را وسیعتر می کرد، و این شرایط و نیروهای جمعی و اضافی به نحو قابل ملاحظه‌ای بر شخصیت متغیر و متحول جنبش ناسیونالیست اثر گذاشت.

قبل از جنگ جهانی اول، در عین اینکه اندیشه عربی ناسیونالیسم آمیخته با اندیشه وحدت اسلامی بود، ناسیونالیسم عرب بندرت تجدید حیات نژاد عرب را در یک امپراطوری چند ملیتی مورد هدف داشت. بعضی از متفکران خواهان اعاده امپراطوری عرب شدند، که این امر ظاهراً اشاره بر این می نمود که رهبری سیاسی عرب می بایستی از رهبری سیاسی ترکها جدا شود، اما اغلب اعراب راضی بودند تا مادامی که جا و مکان خاص آنان از جانب رهبران ترک مورد شناسایی قرار گیرد، در چهارچوب وحدت عثمانی باقی بمانند.

متفکران عرب با یادآوری نقشی که اعراب درظهور:ونگاهداری امپراطوری اسلامی داشتند، دعاوی نژاد خودشان را به چنین جا و مکانی مورد تصدیق و تأیید قرار می‌دادند. آنها اعتقاد داشتند، که هدف ناسیونالیسم عرب، فقط این بود که نقش گمشدهٔ اعراب را در اسلام، که آنها خود را مستحق آن می‌دانستند، به آنان باز گرداند. بعضی ها، که تحت تأثیر اندیشه‌های لیبرال اروپایی قرار گرفته بودند، بجای ارزشهای جهانی، ارزشهای ملی را مورد تأکید قرار می‌دادند، اما هیچکدام طرفدار و خواهان جدایی از وحدت اسلامی نبودند. حتی متفکران مسیحی، که طرفدار جدایی کامل از اتحاد عثمانی بودند، حاضر گشتند برای حفظ استحکام و یکپارچگی و وحدت با هموطنان مسلمانشان، نظریات افراطی ناسیونالیستی خودشان را به مصالحه و سازش بکشانند.

شرایط جدیدی که بوسیله جنگ جهانی اول بوجود آمد، به نحو زیادی بر جریان ناسیونالیسم عرب تأثیر گذاشت، و تجدید فرمول‌بندی اهداف عربی را ایجاب نمود. چندی از اعراب ممکن است پس از عدم توفیق عثمانی در انجام طرحهای پاریس احساسات انقلابی را پرورش داده باشند، اما اغلب همگی به امید

این ماندند که اختلافات آنها به مصالحه و توافق منجر شود. هنگامی که جنگ در گرفت آنها حاضر بودند بخاطر یک مرمت و التیام تا پایان آن صبر کنند. حمایت بریتانیا از دعاوی عرب بر علیه ترکها، آن دسته از رهبرن انقلابی را که طرفدار ناسیونالیسم عرب بودند و آنرا از یک جنبش آهسته و صلح‌آمیز تبدیل به یک جنبش انقلابی و جدایی‌طلب نمودند، به قدرت رسانید. از آن نقطه به جلو، ناسیونالیسم عرب خواهان استقلال کامل شد، چه استقلال از فرمانروایی ترک و چه بعضی از حکومت‌های خارجی. شیوه انقلابی برای اعراب کاملاً تازه نبود، اما اتحاد بریتانیا با ناسیونالیسم عرب پیشرفت جنبش را سرعت بخشید و آنرا تبدیل به یک شورش بر علیه شیوه‌های سنتی وفاداری نمود. ناسیونالیسم عرب، تحت نفوذ اندیشه‌های اروپایی ضرورتاً، از آنجا که عکس‌العملی بود بر علیه وحدت اسلامی، بطور ذاتی لیبرال و تقریباً غیر مذهبی (مادی) شد.

کل شمال آفریقا، از مصر تا مراکش، که قبل از دوران ناسیونالیسم از حکومت عثمانی خارج شده بود، با غیرت مذهبی که یادآور جهاد بود، برانگیخته شد تا در مقابل سلطه و تجاوز اروپایی مقاومت کند. این امر، طبیعتاً این را بدنبال داشت که، در همه جا شروع رشد ناسیونالیسم با مذهب آمیخته می‌شد، زیرا در این سرزمینها هیچگونه تضاد و تعارضی بین وحدت مذهبی و ناسیونالیسم وجود نداشت، که شباهت به خطوط تضادی که در سرزمینهای شرقی عربی که منجر به شورش بر علیه وحدت عثمانی شده، داشته باشد. حتی مصر، که همیشه دارای روابط نزدیکتر فرهنگی با اعراب شرقی بود، با مردم شمال آفریقا در اعتراضشان به نفوذ اروپایی سهیم شد، در حالیکه ناسیونالیسم آن نیز آمیخته با مذهب بود. از این رو، جای تعجب نبود که اتحاد اعراب با بریتانیا در سال ۱۹۱۶ که به جدایی سرزمینهای عرب از امپراطوری عثمانی کمک نمود، مواجه با سوءظن و مخالفت رهبران مصری گردید، زیرا ناسیونالیسم مصری مشتاق وحدت عثمانی بر علیه مداخله اروپایی ها بود.[۱۰]

۱۰– مورد «عزیزعلی مصری»، یک وطن پرست مصری که در فعالیت‌های ناسیونالیستی عربی در استانبول و حجاز شرکت کرد، نمونه‌ای از آمیختگی وفاداریهای عربی و اسلامی را نشان می‌دهد. وی به هنگامی که هموطنانش در پی همکاری با یک قدرت خارجی بودند به تضاد و تعارض پرداخت. عدم توفیق در سازش دادن وابستگی اش به امر وحدت عثمانی با استقلال عربی به کنار رفتن او از مرکز قیام و طغیان عرب منجر گردید. (نگاه کنید به مجید خدوری، «عزیز علی المصری و جنبش ناسیونالیست عرب» س.ت.آنتونی پی پرز، آلبرت هورانی (لندن، ۱۹۶۰) امور خاور میانه، شماره ٤ ص ص ٦٣—۱٤۰.

اما ناسیونالیسم عرب، گر چه در مقیاس وسعت داشت و دارای رنگ عربی بود، ولی تحت نفوذ اروپایی، شخصیت خودش را از دست داد و از یک جنبش مثبت تبدیل به یک جنبش منفی گردید. جنگ جهانی اول این امکان را برای ناسیونالیست‌های عرب فراهم آورد تا خواهان استقلال سرزمینهای عرب شوند، و نزدیک بود در این امر توفیق حاصل نمایند. اما هنگامی که سرزمینهای عرب، بویژه بین‌النهرین (هلال خضیب) از تحت حاکمیت عثمانی آزاد شد، تحت قیمومت خارجی قرار گرفت. ناسیونالیسم عرب، بی درنگ پس از آن شروع به انگاشته شدن بعنوان یک شخصیت منفی نمود، زیرا نفوذ خارجی آنرا از وحدت و استقلال وعده داده شده، با ایجاد دولت‌های کوچک که به آسانی می‌شود بر آنها غلبه کرد، محروم نمود. اگر اجازه داده می‌شد که ناسیونالیسم بدون مداخله خارجی بطور صلح‌آمیز و به آهستگی پخته شود، تمایلات و شخصیت آن، و نیز نقشه سیاسی جهان عرب به شکل دیگری فرض می گردید. اگر هدف ناسیونالیسم عرب قبل از جنگ جهانی اول، یعنی عدم تمرکز اجرائی، به توسعه کامل خود رسیده بود، ممکن بود یک دسته از استانهای خود مختار (خود حاکم) با استقلال کامل برای منطقه، حتی درصورتیکه وحدت عثمانی از هم پاشیده می‌شد، بوجود آورد.

از آنجا که در آن موقع مصر تحت کنترل بریتانیا بود و عربستان حقیقتاً استقلال داشت، بهتر بود که بین‌النهرین (هلال خضیب) بدون تخریب وحدت سیاسی‌اش سیستم‌های اجرائی جداگانه‌ای ایجاد نماید، و بدین ترتیب مقیاس وسیعی از خودمختاری محلی را در استانهایی که ادعای انحصار مذهبی یا نژادی داشتند، همچون کردها در عراق، و مسیحیان در لبنان، بـوجودآورد. چنین پیشرفتی ممکن بود تعارض و تضاد بین طرفداران استقلال محلی و ایجاد جنبش پان‌عربی با هدف تجدید وحدت سرزمینهای عرب را از ناسیونالیسم عرب بدور نماید. در سالهای جنگ، ناسیونالیسم عرب ضرورتاً محدود به اهداف منفی باقی ماند، زیرا استقلال و وحدت ملی پایمال گردیده و کنار گذاشته انگاشته شد. ایده‌آل های اجتماعی و اقتصادی هنوز بر تخیل رهبران ناسیونالیست رسوخ نکرده بود، هر چند که بعضی احزاب مثل «وفد» در مصر، در برنامه هایشان قسمت هایی را درج

کرده بودند که سروکار با مسائل اجتماعی داشت. در نظر رهبران ناسیونالیست آن موقع، مسائل و سئوالات مربوط به آزادی ملی و امنیت، بر احتیاجات اجتماعی و اقتصادی برتری و الویت داشت و تنها پس از جنگ جهانی دوم ایدآلهای اجتماعی و اقتصادی توجه عموم را جلب کرد و تبدیل به اهداف ملی گردید.

اجزای تشکیل دهنده ناسیونالیسم

قبل از اسلام وفاداری عرب منحصراً قبیله‌ای بود.[11] این وفاداری، همچون دیگر وفاداری‌های متعصبانه و تنگ‌نظرانه نژادی و جغرافیایی و یا وفاداری‌های مربوط، بوسیله اسلام از بین رفت، و اسلام جانشین آن گردید. بنابه گفته لاورنس

«اعراب، احساس جغرافیایی، و خاطرات نژادی و سیاسی خودشان را از دست داده بودند، اما به نحو سخت‌تری زبان خودشان را چسبیدند، و آنرا تقریباً بصورت یک میهن از نوع خودش برپا داشتند[12].»

این زبان عربی بود که با غنای ادبی و افسانه‌ای اش، سرچشمه و منبعی برای خاطرات تاریخی و یک احساس غرور فراهم آورد، و تخیل مردان جوانی را که در برپایی مردمشان نقش رهبری و پیشگامی را برای نیل به اهداف ملی بدست گرفتند، شعله‌ور نمود و برانگیخت. از آنجا که تقاضای ناسیونالیسم در ابتدا از جانب مردم عرب زبان سوریه، لبنان، و عراق، که خودشان پس از پیروزی اولیه اسلامی عربی شده بودند، مطرح گردید، ناسیونالیسم عرب ذاتاً فرهنگی بود تا نژادی. یک چنین اختلاط و امتزاجی از نژاد نشان داده بود که در جهان عرب اختلافات نژاد بوسیله عناصر مذهبی و فرهنگی از بین رفت و جایش را به آنها داد.[13] هر کسی که خودش را با میراث فرهنگی عرب می‌شناخت و عربی را بعنوان زبان بومی‌اش

۱۱ــ نگاه کنید به ص ۹۰ از کتاب «جنبش های سیاسی جهان عرب»

۱۲ــ ت.ای.لارنس، «هفت ستون خرد» (لندن، ۱۹۳۵) ص ٤٥.

۱۳ــ برای یافتن شرحی در مورد ارتباط بین نژاد و ملت در جهان عرب نگاه کنید به آلبرت هورانی «نژاد، مذهب، و دولت ــ ملت در خاور میانه نزدیک» در مجله «منظره‌ای از تاریخ» (بیروت، ۱۹۶۱) ص ص ۱۰۵ــ۷۱.

می دانست، قبلاً بعنوان یک عرب انگاشته می شد و امروز نیز می شود. پس از تصرف سرزمینهای همجوار شبه جزیره عربستان توسط اعراب، مسیحیانی که خانه هایشان را در آن سرزمینها می ساختند چنان در فرهنگ عربی، و بخصوص زبان و ادبیاتش سهیم گردید، که مسیحیان امروزی قادر هستند خودشان را کاملاً با میراث فرهنگی عربی بشناسند. زبان عربی، که در قرآن و سنت ها بعنوان غنی ترین و فصیح ترین زبانها مورد ستایش قرار گرفت، بعنوان بنیاد و اساس واقعی وجدان ملی عرب باقی ماند.

مطالعه زبان و ادبیات عربی در زمانهای اخیر آگاهی از «شکوهات گذشته» (الامجد) را دوباره زنده کرد و اعراب از نقشی که اجداد آنان در تأسیس امپراطوری اسلام بازی کرده بودند، شروع به احساس غرور نمودند. این «خاطره تاریخی» که ترکیبی از حقیقت و تخیل روشن می باشد، تبدیل به یک جزء و عنصر ترکیبی مهم در ناسیونالیسم عرب گردید، زیرا در افکار جوانان یک احساس انجام وظیفه برای باز گرداندن این شکوهات و افتخارات به مردم خودشان بوجود آورد. در تمام کشورهای عربی، تاریخ عرب در گذشته و حال در مدارس ابتدائی ودبیرستان بعنوان ابزاری برای پروردن عقیده ملی ، و نه بعنوان یک تمرین روشنفکرانه آموخته و تدریس می شود. زبان و ادبیات و تاریخ، هسته مرکزی میراث فرهنگی عرب را تشکیل داده است. اینها عناصری بودند که بنحوزیادی شخصیت و نیروی داخلی و درونی جنبش ناسیونالیست را قبل از جنگ جهانی اول و نیز بعد از آن از پیش معین کرد و برانگیخت.

ناسیونالیسم عرب، در صورتیکه برای نیروهای رها شده و از بند در رفته پس از جنگ جهانی اول نمی بود، با ترکیبات و اجزای میراث فرهنگ اش می توانست احساس ملی عرب را سرانجام تبدیل به یک نیروی اجتماعی پخته و مثبت که ملهم از روحیه آزادی‌خواهانه و شکیبا بود، بنماید. تحمیل قیمومت بر سرزمینهای حاصل خیزتر عرب برخلاف آرزوها و آمال آنان، در حالیکه سرزمینهای عقب افتاده آزاد و مستقل باقی ماندند، سوءظن ها و بی اعتمادی نسبت به انگیزه های اروپائیان را مبنی بر انکار استقلال آنان برانگیخت، و بتدریج یک عنصر منفی و ضد آزادی‌خواهانه را وارد ناسیونالیسم عرب نمود. از آنجا که علی رغم اعتراضات مداوم

استقلالی در پیش نبود و بچشم نمی‌خورد (شاید بجز در مورد عراق که یک استقلال رسمی و گرچه نه اصل و جوهر آنرا بدست آورد)، ناسیونالیسم عرب به موقع، تحت نفوذ یک ایدئولوژی ضد آزادی‌خواهانه دیگر یعنی «ناسیونالیسم وحدت‌گرا» (Integral Nationalism) قرار گرفت.[۱۴]

ظهور فاشیسم و الگوی آن نازیسم، که هر دو بعنوان عکس العملی در برابر لیبرالیزم توسعه یافت، بنحو زیادی بروی ناسیونالیسم عرب، که بدام بی‌نتیجگی های ملی افتاد و با وعده‌های «ناسیونالیسم وحدت‌گرا» فریب داده شد، نفوذ گذاشت. بعضی‌ها کوشش کردند تا ناسیونالیسم عرب را بکمک این نیروهای جدید بعنوان اعتراضی بر علیه سلطه اروپایی و صهیونیزم بشناسند. از نظر گروههای مذهبی، ناسیونالیسم جدید بعنوان تجدید حیات یک شوق مذهبی که با اسلام بیگانه نبود، ظاهر شد. بدین ترتیب، هنگامی که گروههای مذهبی شروع به ایفای نقش فعالی در سیاست نمودند، به همراه ناسیونالیست‌های جوان در یک تحریک و اغوای خاص ملی سهیم شدند که آنرا از «ناسیونالیسم وحدت‌گرای» اروپایی اتخاذ کرده بودند.

رسوم و نشانه‌های ملی

اعراب، در مقایسه با دیگر گروههای نژادی— فرهنگی در سرزمینهای اسلامی، شاید ذاتاً فردگراترین و منطقه‌گراترین گروهها هستند. آنان در اوضاع و شرایط عادی و معمولی، وفاداری‌های تنگ و متعصبانه‌ای نشان می‌دادند، که ماهیت قبیله‌ای یا محلی داشت. برعکس ظاهر مطیع و فروتن و آداب و رسوم صلح‌جویانه‌شان، آنان تنومند و قوی، طغیانگر، و بسیار حساس هستند که احساسات لطیف آنها ممکن است در لحظات و موارد هیجان به یک درجه بسیار زیاد برسد. در غیاب یک محرک و انگیزنده موثر داخلی یا خارجی، اعراب تمایل به بازگشت به حسادت‌های محلی یا جنگ‌های بین قبیله‌ای دارند، اما هنگامی که تخیلات آنها در اثر یک ایده یا آرمان متحرک آتشین می‌شود، وفاداری‌های تنگ

۱۴— این اصطلاح، بوسیله کارلتون هایز پیشنهاد شده، که بر پایه اصول و فرضیات اصول دولت متحد و توتالیتر قرار دارد و با اقتدارگرایی (اوتری تاریانیسم) مشخص می‌شود (نگاه کنید به کارلتون ج. ه. «تکامل تاریخ ناسیونالیسم جدید» [نیویورک، ۱۹۳۱] ص‌ص ۱۴۶.

نظرانه و متعصبانه آنها ناگهان غرق، و حتی از بین می رود، و آنها می توانند برای انجام کاری، که بر آن فراخوانده شده اند بپاخیزند. یک چنین درخواستی می بایست از جانب یک پیامبر، یعنی یک اصلاح طلب وحی شده، یا یک رهبر کاریز ماتیک (بافره) آتشین که بخاطر درستی و راستی و قدرت شخصی اش مورد اعتماد باشد، مطرح گردد. مادامی که آرمان مزبور بوسیله مردان کوچکتر اعلام شود، تأثیر آن بر افکار اعراب اندک است و درخواست دعوت بدون پاسخ باقی می ماند. اما هنگامی که یک رهبر نیرومند بپاخیزد، آرمان مزبور بطور احتمال تبدیل به یک قیام ناگهانی می شود، حتی اگر از طریق مراحل انتقالی اش نگذرد، طغیان مزبور، یک انبار از انرژی را رها می کند که می تواند منجر به یک ایجاد یا یک تخریب گردد. اگر طغیان نتواند موفق به نیل هدف مورد نظر گردد، بسرعت فروکش خواهد کرد، مگر اینکه بوسیله محرک های تازه دوباره زنده گردد، که این محرک های تازه بجز در موارد ندرت از همان منبع الهام سرچشمه خواهد گرفت.[۱۵]

مقایسه ای بین بعضی از رسوم و نشانه های ملی عرب، با رسوم ایرانی ها و ترکها، یعنی دو گروه مهم نژادی– فرهنگی در وحدت اسلامی، ممکن است بدون فایده نباشد. ایرانی ها کمتر شورشگر می باشند، اما در انگیزش های فردگرایانه شمرده تر هستند و افکار تخیلی آنان آنها را شکیباتر و بی مقاومت تر و شاید کم هیجانتر از اعراب نموده است. این رسوم و نشانه ها برای اعمال شورشگرانه مولد نیستند؛ بنابراین، حتی اگر قرار بود طغیان و شورشی در بگیرد، قبل از اینکه تبدیل به یک شورش علنی گردد، می بایستی بعنوان یک جنبش مخفیانه آغاز شود.

بدین ترتیب، جنبشهای فکری ایرانی باید قبل از اینکه بعنوان طغیانهای ناگهانی روی کار بیاید از مراحل گذاری و انتقالی بگذرد. اگر جنبش به شکست

۱۵– ت.و.لارنس تأثیر اندیشه ها را بر افکار عربی بدینگونه بیان می کند «اعراب می توانستند بروی یک فکر همچون روی یک ریسمان تاب بخورند؛ زیرا بیعت غیر متعهدانه افکار آنان، آنها را تبدیل به مستخدمین مطیع نمود. هیچ یک از آنان مادامی که پیروزی و موفقیت ببار نیامده بود از ایل و تبار نمی گریخت... سپس اندیشه مزبور می رفت و کار پایان می یافت. بدون وجود یک عقیده می توان با نشان دادن ثروت های، زمین و لذت آن آنها را به چهار گوشه جهان برد (اما نه به آسمان). اما اگر در راه مزبور، آنها پیامبر یک فکر و اندیشه را ملاقات کنند... تمام ثروت خود را بخاطر شنیدن وحی و الهام او رها می کردند (هفت ستون خرد) ص ۴۲.

بینجامد و پیروز نشود، هرگز بطور واقعی نمی میرد، زیرا بصورت شکلی از انتظار باز می گردد، که می بایستی با بازگشت یک مهدی، یعنی مسیحائی که برای انجام وظیفه پایان نیافته دوباره ظاهر می شود، بار دیگر زنده گردد.

کم شورشگرتر و مطیع تر از اعراب و ایرانی ها، درعین اینک شهامتشان از دو گروه فوق کمتر نیست، ترکها می باشند. آنها در هنر جنگ چنان بخوبی دارای نظام هستند که رسوم عربی آنها را بعنوان مشکل ترین عناصر برای مغلوب شدن توصیف می کند. یک ضرب المثل منسوب به حضرت محمد (ص) پیامبر اسلام اعراب را نصیحت می کند که ترکها، در رابطه با قدرت شخصیت و سختی شان، باید آخرین مردمی باشند که باید با آنها جنگید.[۱۶]

ناظران زیرک ترک از هنگام جنگ الجهیز (۸۶۹) تا فون مولتک (۱۸۹۱) هزینه زیادی خرج دیسیپلین و نظم نظامی خودشان کردند،[۱۷] اما این رسوم و نشانه های واقعی از میدان بدر رفتن و وفاداری های سنتی خودشان را به نفع نشانه های جدید، مشکل تر نمود، و هنگامی که وفاداری جدید ریشه بگیرد، میل دارد بعنوان یک نیروی با ثبات کننده در جامعه اصرار بورزد.

نگاهی به گذشته

سه شکل عمده ناسیونالیسم در جهان اسلامی قبل از جنگ اول ظهور کرده بود. اول ناسیونالیسم ایرانی، که در این شکل، ناسیونالیسم ممکن است بعنوان اعتراضی بر علیه سلطه جمعی اسلام سنی بر عقاید مخالف (شیعه) به حساب آید. در مقیاس وسیع، این امر همچنین اثبات و اظهار یک هویت نژادی— فرهنگی ایرانی بود، که به هیئت عقاید شیعه درآمد و بنیاد و اساس پایه ناسیونالیسم مدرن ایرانی را فراهم آورد. دومین و سومین (نوع ناسیونالیسم) ترکی و عربی، نظر به فرمانبرداری و تابعیتشان به اسلام ارتدوکس پنهان و پوشیده باقی ماندند. آنها ضرورتاً بصورت واکنشی در قبال یک شکست و عدم موفقیت برای ایجاد وفاداری عمومی که ممکن

۱۶— نگاه کنید به امام البخاری، «صحیح» رودولف کرل (لیدن، ۱۸٦٤) جلد ۲، ۲۳۰.

۱۷— نگاه کنید به ابوعثمان الجاحظ «رسالة الفتح ب. خاقان فی مناقب الترک» «ثلاثه الرسائل» ج. وان ولتن (میدن، ۱۹۰۲) ص ص ۵٦—۱؛ فیلدمارشال کنت هلموت ون ملتک، مقالات، سخنرانی ها، و خاطرات (نیویورک، ۱۸۹۳) جلد اول، ۲٦۹.

بود بعنوان نقطه عطفی بجای، اسلام بنشیند، ظهور کردند. بدین ترتیب، در حالیکه مذهب (تشیع) پایه و اساس ناسیونالیسم ایرانی را فراهم آورد، ناسیونالیسم ترکی و عربی توسط مذهب (تسنن) عقب افتاده شدند.

بهر حال، سه نوع ناسیونالیسم قبل از اینکه بتوانند بعنوان وفاداری‌های جداگانه توسعه پیدا کنند، ارزشهای مذهبی را تابع ارزشهای ملی قرار دادند. تنها یکی از این سه نوع، یعنی ناسیونالیسم ترک در جدا کردن مذهب از ناسیونالیسم پس از جنگ جهانی اول توفیق یافت، و این امر در اصل بدین خاطر بود که ناسیونالیسم ترک از نگاه کردن به اسلام بعنوان محصول میراث فرهنگی خودش خودداری ورزید؛ دو ناسیونالیسم دیگر، بخاطر این امر که عقاید خود را بعنوان میراث‌های فرهنگی مخصوص به خودشان در نظر می گرفتند، احتمالاً نمی‌توانستند دین را از ناسیونالیسم جدا نمایند.

به یک عبارت وسیعتر، ممکن است سه ناسیونالیسم بعنوان نشانه‌هایی از شکست جامعه جهانی اسلامی برای نگاهداشتن خودش در مواجهه با استیلای اروپایی انگاشته شود. در آغاز، اصلاح طلبان اجتماعی، در پی این بودند که اقدامات اصلاح طلبانه را بدون بسازش کشاندن اسلام بپذیرند، اما زوال مداوم قدرت اسلامی اصلاح طلبان بعدی، را واداشت تا به طرف ناسیونالیسم، یعنی جنبشی که توسعه کامل آن هنوز به انجام نرسیده است، رو کنند.

ناسیونالیسم، در مراحل اوٌلیه خودش بخاطر اینکه بنحو زیادی پیوسته به لیبرالیزم اروپایی بود، حمایت قدرت های اروپایی را کسب نمود. اما بعداً، پس از اینکه چندین سرزمین اسلامی تحت کنترل اروپائیان قرار گرفت، بر علیه استیلا و سلطه اروپایی عکس العمل نشان دادند.

ناسیونالیسم در سرزمینهای اسلامی، همچون جنبش های مشابه در غرب، قبل از اینکه شروع به پخته شدن بصورت یک شیوه وفاداری به یک دولت— ملت جدید نماید، از دو مرحله مهم توسعه گذشت و عبور نمود. اولین مرحله دولت منطقه‌ای را حاصل آورد که بر این دولت سلسله ای حکومت می نمود که منافعش با منافع ملت یکی شناخته می‌شد. سلسله مزبور که بعنوان مصلحت دولت مورد تأیید و تصدیق بود، همیشه در پی این بود که از خودش بر علیه تجاوز و تعدی خارجی دفاع

نماید. در مرحله دوم، به هنگامی که حاکمیت از یک سلسله به ملت انتقال پیدا کرد، اراده مردم منفعت ملی را تعیین می کرد. این مرحله از پیشرفت هنوز بطور آشکار توسط اعراب بدست نیامده و کسب نشده است.

سرانجام، ناسیونالیسم در سرزمینهای اسلامی (بخصوص در جهان عرب)، برخلاف ناسیونالیسم در اروپا، ضرورتاً بجای زمینه های نژادی برمبنای زمینه های فرهنگی بنا می شود. اما این (ناسیونالیسم)، همچون در اروپا، توسط ملیت های جریان مخالف— که در اروپا ضرورتاً نژادی، و در سرزمینهای عرب نژادی —فرهنگی بود— به مصالحه و مخاطره کشانیده شد. در منطقه اخیر بعضی اقلیت ها، بخصوص اقلیت های مذهبی، ذاتاً مخالف واحدهای ملی بزرگ نیستند؛ اما هنگامی که مذهب توسط گوناگونی و اختلاف فرهنگی از بین می رود ملیت مبارز جریان مخالف میل به بر پا خاستن پیدا می نماید. این اقلیت های ملی و مذهبی بقدری متنوع و آمیخته اند که جهان عرب جز به قطعات موزائیکی از اقلیتها شباهت دیگری ندارد.[۱۸]

در طی سالهای جنگ، ناسیونالیسم و دمکراسی بعنوان مفاهیم و موسسات کارآمدی که جانشین وفادای و موسسات سنتی می شود، از سوی نخبگان حاکم در مصر و بین النهرین (هلال خضیب) پذیرفته شدند. اولین ایدئولوژی موفق شد اساس دین و سیاست بشود، اما دومی بخاطر عوامل پیچیده ای که در بخش بعد توضیح داده می شود، در فراهم آوردن یک جانشین کارآمد برای موسسات و نهادهای سنتی شکست خورد و توفیق نیافت.

۱۸— نگاه کنید به آلبرت هورانی «اقلیت ها در جهان عرب» (لندن ۱۹۴۷).

۲ــ اندیشه های معاصر

ناسیونالیسم

اندیشه‌های معاصر ناسیونالیسم

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...
(شما بهترین امتی بودید که برای مردم بیرون آورده شدید)

قرآن، سوره سوم (آل عمران) آیه ۱۰۶

قبلاً دیده‌ایم که ناسیونالیسم عرب چگونه قبل از جنگ جهانی اول بعنوان عکس‌العملی درقبال شیوه اسلامی وفاداری که عثمانی‌ها بنام آن بر سرزمینهای عرب حکمروایی کرده بودند، ظهور نمود. توسعه کامل این ناسیونالیسم ممکن است منجر به تأسیس نهادهای مادی و شاید در نهایت جدایی مقامات مذهبی از مقامات اجتماعی —یعنی مفهومی از جدایی و تفکیک که ملهم از اروپا بود— شده باشد. اما، ظهور ناگهانی احساس ضد اروپایی که ناشی از عدم توفیق در رسیدن به استقلال و وحدت ملی پس از جنگ جهانی اول می‌شد، ضرورتاً بر شخصیت مثبت ناسیونالیسم تأثیر گذاشت و آنرا با یک دید و دورنمای منفی الهام بخشید. از پایان جنگ جهانی اول تا اوائل دهه ۳۰، جوهر چندانی در تفکر ناسیونالیستی عربی، حتی آثار متفکران مشهور، که بیشتر دربرگیرنده سخنرانی‌های فصیح و بلیغ و بیانه‌های آتشینی که خواهان استقلال و وحدت عربی بودند، وجود نداشت.[1] از دهه ۳۰ تا جنگ جهانی دوم، ناسیونالیسم عرب تحت نفوذ اندیشه‌های ضد آزادیخواهانه، بخصوص ایدئولوژی‌های فاشیست و نازی، قرار گرفت، و بعنوان عکس‌العملی در

۱— نگاه کنید به اثر امین‌الریحانی، بنام «القومیت» [در باره ناسیونالیسم] (بیروت، ۱۹۵۶) بخش دوم ۸—۱۵، ۵۶—۴۹، ۸۷—۸۶، ۱۴۶—۱۴۲.

قبال محرومیت‌ها و تحقیرهای ملی، مایل شد به اینکه شخصیتی مبارز بخود بگیرد. تنها پس از جنگ جهانی دوم، که اغلب کشورهای عرب به استقلال رسیده بودند، بود که متفکران عرب آغاز به شکل بندی ناسیونالیسم عرب با یک دید نو نمودند و آنرا با عناصر مثبت ترکیب کردند.

ناسیونالیسم جامع گرا

از کشورهای عربی، آنها که نسبتاً پیشرفته‌تر بودند تحت کنترل خارجی قرار گرفتند و کشورهای عقب مانده‌تر نیز مستقل باقی ماندند. به این دلیل ناسیونالیسم عرب بنحو زیادی مهیج و مخالف (انکار کننده) گردید و رهبرانشان، که از قبل گرفتار مداخله خارجی بودند، قبل از هر گونه ادعای دیگری، دعاوی استقلال و وحدت ملی را مطرح کردند. جنبش مزبور برای رسیدن به هدف دوگانه استقلال و وحدت بعنوان پان عربیسم معروف گردید، که اغلب تنها «عربیسم» (عروبه) نامیده میشود. سرچشمه و منبع جنبش در سوریه بود، اما مرکز فعالیت‌ها، به هنگامی که ملک فیصل، رئیس رژیم عربی جدید در سال ۱۹۲۱، پس از سقوط دولتش در دمشق بسال ۱۹۲۰، درکشور عراق بتخت جلوس‌کرد، به عراق انتقال یافت. قبل از اینکه عراق در سال ۱۹۳۲ مستقل گردید هر کشور عربی ناچار بود به تنهائی برای استقلال مبارزه کند، هر چند چه بسا ناسیونالیست‌ها که حمایت لفظی از وحدت عربی را اغلب نشان می دادند.

پس از استقلال عراق، رهبران پان‌عربی، مخصوصاً سوری‌ها و فلسطینی‌ها، به جانب عراق رفتند و شروع به تشویق مردم خودشان برای رسیدن به اهداف ناسیونالیستی عرب نمودند و این فکر را به آنها الهام کردند که عراق نوید بخش‌ترین کشوری هست که می‌تواند نقش یک پروس عربی را در انجام وحدت عربی بازی نماید. پان عربها می گفتند که «**رژیم موجود در عراق یک خلقت مصنوعی بریتانیا است که برای حفظ منافع امپراطوری خودش طرح‌ریزی شده و بنابراین بقایش ارزشی ندارد؛ تنها رژیم ملی عربی واقعی آن رژیمی خواهد بود که در آن رژیم عراق بخشی از یک دولت عربی متحد را تشکیل بدهد.**»[۲] این

۲– نگاه کنید به اثر خودم (مجید خدوری) تحت عنوان «عراق مستقل» (لندن، چاپ دوم، ۱۹۶۰) ص. ۱۶۲.

اندیشه ها، که بنحو وسیعی توسط جوامع ناسیونالیست در کشور و توسط معلمان ناسیونالیست در مدارس منتشر می شد، بر سیاست عراق تأثیر گذاشت و افسران ناسیونالیستش را واداشت تا از نیروهای مسلح برای اهداف سیاسی استفاده نمایند.

اندیشه های پان عربی بنحو وسیعی در حوضه های نظامی و غیر نظامی مورد بحث قرار گرفت و کتابها و مقالات بسیاری انتشار یافت. این اندیشه ها شاید در مجلدی بنام **«اینها اهداف (ملی) ما هستند: کسانی که به آنها ایمان دارند در طرف ما می باشند»**، به بهترین وجهی مورد تفسیر و تفصیل قرار گرفته است که این مجلد در برگیرنده سخنرانی ها و مقالاتی در باره ناسیونالیسم عرب می باشد که بعضی از اعضای کلوپ (باشگاه) مثنّی، یعنی سازمان ناسیونالیستی که در سال ۱۹۳۵ در بغداد تشکیل شد، آنرا آماده کردند و بنام «سامی شوکت»، عضو برجسته کلوپ مثنّی و مدیر کل آموزش و پرورش آن موقع، منتشر نمودند.[۳] در این اثر، ناسیونالیسم عرب به عبارات ایدئولوژیک و توتالیتر بیان شده است. در سخنرانی ای در باره «حرفه مرگ»، که شوکت در سال ۱۹۳۳ در بغداد ایراد کرده بود و در تمام دبیرستانهای دولتی منتشر گردید و خوانده شد، به زبان ساده ولی نیرومندی دکترین قدرت خودش را شرح داد.

در این سخنرانی، شوکت از احساسات جوانان با بحث ظاهراً متقاعد کننده اش مبنی بر اینکه کشورهائی مثل مصر و هندوستان، با وجود ثروت و پیشرفت فرهنگی، هنوز به استقلال نرسیده اند، سوء استفاده نمود. از طرف دیگر کشورهایی مثل افغانستان و یمن، با وجود فقر و عقب افتادگی، مستقل بودند. شوکت نتیجه گرفت که «ثروت و آگاهی تنها وسایل نابود کردن بنیاد و اساس امپریالیزم و از هم گسستن زنجیرهای اسارت نمی باشد.» او اضافه کرد که، عامل مهمتر دیگری وجود دارد که «غرور ملت ها را مورد حمایت قرار می دهد و از اسارت آنها به دست امپریالیزم جلوگیری می نماید و آن قدرت است!» منظور او از قدرت «فضیلت و کمال حرفه مرگ»، بود. اگر زندگی حق ذاتی فرد است، به همین ترتیب مرگ در دفاع از زندگی و شرافت ملت ها می باشد.[۴] شوکت در سخنرانی دیگری، در تلاش به منظور تشویق جوانان به پیروی از زندگی اعراب در اسلام اولیه، که از نظر او سخت

۳ــ سامی شوکت، «هٰذِهِ اَهدافُنا: مَنْ آمَنَ بِها فَهُوَ مِنّا» (بغداد، ۱۹۳۹)

۴ــ همان، ص ص ۳ــ۱.

و ساده بود، دکترین «زندگی سخت و ناهموار» را توسعه بخشید. از مقالاتی که در باره افتخارات گذشته عرب و امکان آینده وحدت عربی بحث می‌کرد منفعت بیشتری حاصل می‌گشت. در سخنرانی‌ای برای معلمان تاریخ دوره متوسطه (دبیرستان)، شوکت معلمان را به القاء ناسیونالیسم در آموزش تاریخ فراخواند و تقاضای تجلیل ملت عرب را نمود. به همین ترتیب، کتابهائی که اعراب را بی اعتبار نمودند، می‌بایستی سوزانیده شوند، حتی اثر ابن خلدون، بزرگترین فیلسوف تاریخ عرب، از این امر مستثنی نیست.[۵]

ناسیونالیسم جامع گرا تا هنگام استقلال اغلب کشورهای عرب پس از جنگ جهانی دوم بصورت نیروی مسلط و غالب در جهان عرب باقی ماند، هرچند قبل از آن جنگ بعضی دورنماهای ایدئولوژیکی یا دورنماهای دیگر شروع به ظاهر شدن نمودند.[۶]

ناسیونالیسم و مذهب

بر حوزه روشنفکری استانبول که در آن چه بسا ناسیونالیست‌های عرب بپاخاستند و رشد کردند فکر مادی عثمانی جوان و اغلب رهبرانی که مخالف پان اسلامیسم عبدالحمید بودند حکمفرما بود، این حوضه تلاش نمود تا جنبش ناسیونالیست را از تأثیرات اسلامی مصون نگاه دارد. اغلب ناسیونالیست‌های عرب حاضر نبودند تا دیدگاه عثمانی جوان را از اسلام بپذیرند، زیرا اسلام بعنوان محصولی از میراث فرهنگی عرب انگاشته می‌شد که آنها حاضر نبودند از آن جدا شوند؛ در حقیقت، اغلب آنها، از جمله متفکران مسیحی، به اسلام افتخار می‌کردند زیرا اسلام تأکید خاصی بر شخصیت عربی قرآن و بر زبان عربی داشت.

۵– همان، ص ٤٤. همچنین نگاه کنید به کتاب خودم تحت عنوان «عراق مستقل»، ص‌ص ۱٦۷–۱٦٦. هر چند که ساطع الحصری، که قبل از شوکت مدیر کل آموزش و پرورش بود، به این عقیده پایبندی داشت که تاریخ باید به منظور تلقین ناسیونالیست بکار برده شود، با وجود این در مطبوعات به شوکت بخاطر حمله وی به ابن خلدون، انتقاد نمود زیرا ابن خلدون به نژاد عرب حمله نکرده بود و استفاده او از کلمه «عرب» در مورد «بادیه نشینان» بکار رفته بود (نگاه کنید به ساطع الحصری، «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» [قاهره، ۱۹۵۳]، ص‌ص ۱۵۱).

۶– برای یافتن شرح مختصری از اندیشه‌های ناسیونالیسم توسط احزاب سیاسی مختلف در جهان عرب، نگاه کنید به اثر ساطع الحصری تحت عنوان «العروبة بین دُعاتُها و مُعارِضِها» [عربیسم بین طرفداران و مخالفانش] (بیروت، ۱۹۵۲) ص‌ص ۱۳۹.

همین عنصر مهم فرهنگی است که متفکران عرب را واداشت تا اسلام را بعنوان جزء ترکیبی ناسیونالیسم عرب بینگارند، درست به همان ترتیب که متفکران ترکی آنرا بچشم یک عنصر بیگانه در میراث فرهنگی‌شان نگاه می کردند. از نظر اعراب، اسلام در عربستان، یعنی مهد نژاد عربی، بوجود آمد، و محمد یک پیامبر عربی و یک قهرمان ملی بوده٭. قرآن نه تنها به زبان عربی نازل شد بلکه تمام مؤمنین، اعراب و نیز غیر عربها، وظیفه خودشان می دانستند تا آنرا به عربی از بر نمایند. اعراب اولین مؤمنانی بودند که به اسلام گرویدند و برای گسترش آن و تأسیس امپراطوری اسلامی مبارزه و جهاد کردند. درست است که اسلام با تأکید بر مساوات بین مؤمنین مخالف استیلای نژادی عرب بود، اما همین مساوات بود که غیر عربها را مجذوب کرده بود تا زبان عربی را بیاموزند و در میراث ادبی اسلامی عربی سهیم گردند. این زبان عربی و میراث فرهنگی عرب بود که جانشین قید و بند نژادی گردید و عربی نمودن مردمی را که زبان عربی را اتخاذ کردند و خودشان را بعنوان اعراب شناختند، بخصوص مردم منطقه هلال خضیب، ممکن نمود. هیچکس این احساس را زیباتر از «البیرونی»، یکی از بومیان خوارزم (خیوه) و یک دانشمند بزرگ که سلیقه‌اش را برای عربی به هنگامی که این سخنان را گفت نشان داد، بیان نکرده است:

> دین ما و امپراطوری ما هر دو عربی و تؤامان می‌باشند، یکی توسط قدرت خداوند حفظ می‌شود، و دیگری بوسیله دست آسمان. گاه‌به‌گاه قبایل پیروان و اتباع با هم‌جمع‌می‌شدند،تا اینکه یک شخصیت غیر عربی به دولت (حکومت) بدهند. اما، نتوانستند در هدف خودشان توفیق حاصل نمایند، و مادامی که فراخواندن به عبادت پنج بار در روز در گوش آنها به صدا درآید، و

٭: تفسیر بعث از اسلام دارای خصلت نژاد پرستانه می‌باشد که با روح واقعی اسلام بیگانه است، حزب بعث اسلام را دین ملی عرب و محمد(ص) را پیامبر عربی می داند. میشل عفلق تئوریسین و بنیانگذار حزب بعث در کتاب خود بنام فی سبیل البعث می گوید «اسلام یک جنبش عربی بود که مفهوم آن عبارت بود از تجدید حیات و تکامل عربیسم». در همان کتاب درباره حضرت محمد (ص) می گوید «محمد تجسم تمامی اعراب است پس باشد تا امروز هر عرب محمد دیگری شود!» برای اطلاع از موضع حزب در مورد اسلام نگاه کنید به کتاب «رویارویی مسلکها و جنبش ها در خاورمیانه عربی تا سال ۱۹۶۷» نوشته علی السمان، ترجمه حمید نوحی (انتشارات قلم، تهران)؛ و نیز کتاب «سیری در اندیشه حزب بعث در کشورهای عربی» نوشته مترجم کتاب حاضر (حمید احمدی) از انتشارات دفتر مرکزی جهاد سازندگی (بخش خارج از کشور) ص ص ۲۹—۲۸.

قرآن فصیح عربی در میان ردیف های، عبادت کنندگانی که پشت سر امام صف بسته اند خوانده شود و پیام اصلاح طلبانه اش در مساجد به آنان موعظه شود، و آنان مجبور باشند تسلیم آن گردند زنجیر اسلام شکسته نمی شود، و دژ مستحکم آن مورد تجاوز قرار نمی گیرد. علومی که از تمام کشورهای جهان به زبان اعراب ترجمه شده است، آرایش و لعاب داده شده و جذاب گردیده است، و زیبایی های زبان در رگ ها و شریانهای آنها سرایت کرده است، هر چند که هر قومی زبان خودش را که با آن عادت کرده و آنرا در کار روزانه اش بکار می برد، زیبا می داند. من از روی تجربه سخن می گویم، زیرا من در زبانی پرورش یافتم که در آن براستی پیدا کردن یک علم ابدی عجیب و بیگانه می نمود. سپس به زبان عربی و فارسی پرداختم و در هر دو زبان یک بیگانه و مهمان می باشم، که کوشش کرده ام تا آنها را اکتساب نمایم؛ اما ترجیح می دهم به زبان عربی مورد ناسزا قرار بگیرم تا اینکه به زبان فارسی ستایش گردم.[۷]

این زبان و فرهنگ عربی بود که متفکران عرب، هم مسلمانان و هم مسیحیان، را الهام بخشید تا آگاهی ملی عرب را توسعه دهند و خواستار یک هویت عربی مجزا از هویت سیاسی عثمانی در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم شوند. اسلام، بعنوان محصولی از میراث فرهنگی عرب، همچون یک نیروی روحانی و یک سری ارزشهای اخلاقی که برای زندگی ضروری هستند، انگاشته شده است. اما، اگر اسلام بعنوان یک جزء ترکیبی ناسیونالیسم انگاشته شود، دیگر در شیوه سنتی وفاداری انحصاری باقی نمی ماند.

شاید متفکر نمونه ای، که وفاداری اولیه اش به اسلام تعلق داشت اما ناسیونالیسم را بعنوان پایه و اساسی برای حکومت اسلامی می پذیرفت «رشید رضا» اصلاح طلب مسلمان بود. او نوشته هایش در مورد اسلام را با احساس ملی عرب می آمیخت و اغلب اوقات در باره مسائل و مشکلات عربی علاقه بیشتری نشان می داد تا سایر کشورهای اسلامی. در دیدگاه عربی سنتی واقعی از اسلام، رضا از بنیانگذار اسلام بعنوان یک پیامبر عرب، از قرآن بعنوان یک کتاب مقدس نازل شده

۷ــ نگاه کنید به کتاب م. مایرهوف، تحت عنوان

Das Varwortzur Drogenkunde des Beruni (Berlin, 1932): P. 39F

و نیز کتاب «سابقه و زمینه اسلامی اندیشه یک ملت عربی»، در مجله «ملت عربی»، از انتشارات و یلیام سندز (واشنگتن ۱۹۶۱)، ص ۲۳.

و وحی شده به زبان عربی، و از اعراب بعنوان حاملین پیام اسلام به بیرون از مرزهای عربستان، سخن می گفت. در این جهت او به وفاداری‌های عربی و اسلامی هردو ایمان داشت و معتقد بود که وحدت یکی، وسیله وحدت دیگری است. او با دیگر ناسیونالیست‌های عرب هم عقیده بود که اسلام توسط فرمانروایان عثمانی نابود شده است. او بدین منظور از جنبش ناسیونالیست حمایت می کرد تا سرزمینهای عرب را از دست حکومت عثمانی نجات دهد و بار دیگر خلافت را حتی در صورتیکه ترکها نتوانند همکاری نمایند، (به اعراب) بازگرداند واعاده‌نماید. او، همانطور که قبلاً اشاره شد،[۸] حتی به جوامع ناسیونالیستی عربی پیوست و سهم فعالی در سیاست در طی سالهای پس از جنگ اول جهانی بعهده گرفت. اما او بخاطر اینکه جنبش ناسیونالیت عرب با خودش مداخله خارجی را به همراه آورد، از آن مأیوس گردید. بدین ترتیب او در قسمت بعدی زندگی‌اش، به تأکید مجدد بر وفاداری اولیه به اسلام به شکل «پور یتانیک وهابی اش» در سرزمینهای عربی روی آورد که از نظر او از نفوذ خاجی مصون باقی ماند.[۹]

دوست و همکار تمام دوران زندگی او، نیز «امیر شکیب ارسلان» (۱۹٤٦—۱۸٦۹)، همانند وی، به وفاداری اولیه به اسلام متعهد بود، اما بدنبال سقوط امپراطوری عثمانی پس از جنگ جهانی اول، به نحو شدیدتری از رشید رضا، رهبران ناسیونالیست عرب را، بخصوص بخاطر اینکه وی مخالف اشغال سرزمینهای عرب بدست ارو پائیان بود، مورد حمایت قرارداد. از این رو دید او از ناسیونالیسم، منفی و انکارگرایانه بود؛ او قلباً به اسلام مؤمن باقی ماند و در ناسیونالیسم نیرو یی را دید که اسلام را برعلیه تعدیات مسیحی نیرومند می گردانید. ارسلان، که بیشتر از رشیدرضا درگیر فعالیت‌های سیاسی بود، یک اصلاح طلب مذهبی نبود؛ او اساساً

۸— نگاه کنید به بخش «تجدید حیات اسلام» ص‌ص ٦۷—٦٦ (چاپ انگلیسی از کتاب جنبش‌های سیاسی جهان عرب) بخش مزبور توسط همین مترجم بصورت کتاب مستقلی تحت عنوان «تجدید حیات سیاسی اسلام از سید جمال تا اخوان‌المسلمین» ترجمه شده است «تجدید حیات سیاسی اسلام...» نوشته مجید خدوری، نقد و ترجمه حمید احمدی (انتشارات الهام، تهران)

۹— نگاه کنید به اثر رشید رضا تحت عنوان «الوهابیّون و الحجاز» [وهابی ها و حجاز] (قاهره، ۱۳٤٤/۱۹۲٦)؛ و نیز کتاب «آلبرت هورانی» تحت عنوان، «اندیشه عربی در عصر لیبرال» (لندن، ۱۹٦۲) ص‌ص ۳۰٦—۲۹۹؛ و نیز کتاب ابراهیم احمد الاداوی تحت عنوان، «رشید رضا: الامام المجاهد» (قاهره، بدون تاریخ) بخشهای ۱۱ و ۱۲.

یک نویسنده و وقایع نگار حوادث بود، و بخش دیگر زندگی خودش را، در اروپا در فعالیت های روزنامه نگاری به دفاع از حقوق اعراب، صرف کرد.[۱۰] او حتی فکر یک اتحاد با آلمان و ایتالیا را پذیرفت و تا آنجا پیش رفت که از طرف بعضی از رهبران عرب با آنان مذاکره نمود. شکست بازی‌های دیپلماتیک او نه به نفع ناسیونالیسم عرب بود و نه اسلام، زیرا او اکثر عمرش را در مانور سیاسی صرف نمود تا اصلاح سازنده مذهبی یا اجتماعی. بهر حال، محصول ادبی او شگفت‌آور و عظیم بود و سبک عربی او ریاست‌مابانه.[۱۱]

ممکن است به نظر برسد که رشیدرضا و شکیب ارسلان عقاید متناقضی در رابطه با وحدت اسلامی و ناسیونالیسم عرب داشته‌اند، زیرا آنها به هردو وفاداری بظاهر همگون که اهداف متضادی باهم داشتند مؤمن بودند. درست است که وفاداری اولیه آنها به اسلام تعلق داشت، اما آنان به وفاداری به ناسیونالیسم عرب که سهم اساسی ای در نابودی وحدت اسلامی داشت نیز تأکید می ورزیدند. این امر بیشتر در زندگی ارسلان آشکارتر بود تا رضا، که ادعای وحدت اسلامی بر ادعای وحدت عربی پیشی گرفت؛ اما از نظر رشید رضا این دو ضرورتاً باهم سازگار نبودند. زندگی روشنفکرانه این دو مرد یک تحول و انتقال را در زندگی مسلمانان از یک شیوه وفاداری به دیگری نشان داد، هرچند که آنها همیشه با بیان برتری یکی بر دیگری موافق و سازگار نبودند.

در اوائل دهه ۲۰ اظهار اندیشه های مادی و غیر مذهبی حوضه های مذهبی را به هراس انداخت، و رهبران ناسیونالیستی، که در نبر خودشان برای کسب استقلال محتاج به حمایت گروههای مذهبی بودند، با نشان دادن خدمت بیانی و لفظی به اسلام در پی سازش و سازگاری با رهبران مذهبی بودند. علاوه براین، علاقه در حال رشد مطالعات عربی و اسلامی هم در نهادهای آموزشی بومی و هم خارجی، یک آگاهی از عناصر گوناگون فرهنگ و مذهب و از اهمیت اسلام در ناسیونالیسم عرب

۱۰— او با همکاری احسان الجابری مجله ای تحت عنوان «ملت عرب» (بزبان فرانسه) در ژنو، سویس، در طی سالهای بین جنگ منتشر نمود.

۱۱— برای شرح زندگی او نگاه کنید به کتاب سامی الدّهان تحت نام: «الامیر شکیب ارسلان» (قاهره، ۱۹۶۰)؛ و نیز کتاب احمد الشرابسی بنام، «شکیب ارسلان: داعیه العروبه والاسلام» (قاهره، ۱۹۶۳). همچنین نگاه کنید به کتاب محمد علی الطاهر بنام، «ذکر الامیر شکیب ارسلان» (قاهره، ۱۹۴۷).

را ایجاد نمود. به محض اینکه بعضی از نویسندگان شروع به نوشتن آثاری در مورد بعضی جنبه های اسلام نمودند پاسخ مساعد به چنین انتشاراتی نویسندگان دیگری را که قبلاً پیروی از تمایلات لیبرال و غیر مذهبی (دنیایی) را نشان داده بودند، تشویق نمود.

در سالهای دهه ۳۰ محصولی از آثار قابل توجه وجود داشت که اسلام مواد خام ادبی آنها را تدارک دید و فراهم نمود؛ این آثار از داستانهای تاریخی گرفته تا کتابهای ادیبانه گوناگون و متغیر بود. «محمد حسین هیکل»، که آن موقع بعنوان یک نویسنده آزادی‌خواه در مصر معروف بود،[۱۲] «معروف الارناوت»، یک مقاله‌نویس و داستان نویس سوری،[۱۳] و «درویش المقدادی[۱۴]»، یک معلم فلسطینی که در عراق بسر می برد،— سه مثال و نمونه قابل ذکر هستند که، جنبه های خاصی از اسلام را بعنوان موضوعاتی برای نوشته هایشان انتخاب کردند و برای عموم ثابت کردند که اسلام یک نیروی حیاتی می باشد که می تواند در شکل‌بندی و قالب‌گیری زندگی جدید عربی نقش اساسی داشته باشد.[۱۵]

در آغاز این تمایل متفکران مسیحی عرب را آزار داد، زیرا آنها می ترسیدند که همکاری دین و ناسیونالیسم ممکن است فاناتیسم مذهبی را برانگیزد و محدودیت اجتماعی دوران عثمانی را بازگرداند و اعاده نماید. در ضمن، متفکران مادی تمایل مزبور را بعنوان یک قدم به عقب در نظر گرفتند، که مورد پسند جناحهای مذهبی و محافظه کار قرار می گرفت تا خدمت نمودن به مسئله مدرنیسم و پیشرفت و ترقی. اما،

۱۲— نگاه کنید به ص ۲۲۰—۲۱۹ از کتاب «جنبش های سیاسی جهان عرب» نوشته مجید خدوری (به زبان انگلیسی)

۱۳— وی در سال ۱۸۹۲ در بیروت متولد شد و در دمشق بعنوان یک روزنامه نگار بکار پرداخت (نگاه کنید به اثر سامی اکیالی، بنام، «الادب المعاصر فی سوریه» [قاهره، ۱۹۵۹] ص ص، ۱۰۱—۹۸).

۱٤— مقدادی هم در عراق در سالهای (۱۹٤٥—۱۹۲٤) و هم در کویت در طی سالهای (۱۹۵۷—۱۹٤٥) خدمت می نمود.

۱۵— اولی مطالعات و بررسی های بیوگرافیکی (زندگی نامه ای) از محمد(ص) و خلفای اولیه نوشت، که عبارتند از: محمد حسین هیکل، «حیاة محمد» (قاهره، ۱۹۳۵)؛ «فی منزل الوحی» (قاهره، ۱۹۳۷)؛ «الصدیق ابوبکر» (قاهره، ۱۹٤۲)؛ «الفارُق عمر» (قاهره، ۱۹٤٥). دومی داستانهای تاریخی می نوشت مثل: معروف الارنادت، «سید قریش» (دمشق، ۱۹۲۹)؛ «فاطمة البتول» (دمشق، ۱۹٤۲)؛ «طریق ابن زیاد» (دمشق، ۱۹٤۱)؛ «عمر بن الخطاب» (دمشق ۱۹۳٦). سومی تاریخ اسلام را به عنوان «تاریخ ملت عرب» می‌نوشت، درویش المقدادی، «تاریخ الامة العربیه» (بغداد، ۱۹۳۵).

خیلی زود معلوم شد که ارزشهای مذهبی و اخلاقی اسلام آنچنان در جامعه عرب ریشه دارند که نمی‌تواند بعنوان جزء ترکیبی ناسیونالیسم نادیده انگاشته شود. متفکران مسیحی ای، چون «کنستانتین زور یک» مورخ و آموزگار معروف دانشگاه آمریکایی بیروت، و «ادموند ربّث»، وکیل و عضو پارلمان در دمشق، بودند که شروع به شرح دادن و بیان همکاری غیرقابل گریز دین و ناسیونالیسم نمودند، و در پی این بودند که از اسلام همان ارزشهای اخلاقی را استخراج نمایند که از ادیان بزرگ دیگر استخراج گردید. «زوریک» اغلب اوقات جوانان را به ضرورت ارزشهای معنوی و روحانی توصیه می‌نمود و متأثر می کرد و اشاره می کرد که هیچگونه تضاد ذاتی ای بین روح واقعی ناسیونالیسم و دین وجود ندارد، و برعکس می گفت که «ناسیونالیست های عرب می بایستی به منابع دین خودشان بازگردند و از آن الهام و ارشاد معنوی و روحانی را اقتباس و استخراج نمایند».[۱۶] او در زندگی پیامبر، یک قهرمان عربی را دید که عقیده محکمش او را بدین امر ارشاد نمود تا «اساس یک تمدن جدید را بنیانگذاری کند».[۱۷] «ربّث» اساس مذهبی ناسیونالیسم عرب را با اعتقاد به اینکه اسلام ذاتاً یک دین ملی می باشد، گامی به جلو دانست. و درست است که، او ناسیونالیسم عرب را اساساً برحسب فرهنگ و زبان تحلیل نمود، اما اساس وحدت سیاسی را به اسلام نسبت داد.[۱۸]

شاید نیرومندترین بیان و تعبیر از این ترکیب و مخلوط اسلام و ناسیونالیسم توسط متفکران مسلمان می بایستی در نوشته های «عبدالرحمن البزاز» یافته شود.[۱۹] او که تعلق به یک خانواده معروف که وابستگی به آموزش مذهبی و اسلامی داشت بود، و بطور آشکار صلاحیت ارج نهادن به اهمیت دین و ارزشهای اخلاقی اش را

۱۶— کنستانتین زوریک، الوعی القومی (بیروت، ۱۹۳۹)، ص ص ۱۱۳—۱۱۲.

۱۷— همان، ص ۱۱۷.

۱۸— ادموند ربّث، Unité Syrienne et Devenir Arabe (پاریس، ۱۹۳۷) نگاه کنید به ترجمه بخشی از این اثر بنام «ناسیونالیسم عرب» اثر س.ج.حایم، ص ص ۱۱۹—۱۰۳. برای یافتن شرح مختصری از اندیشه های زوریق و ربث نگه کنید به اثر آلبرت هورانی تحت عنوان «اندیشه عربی»، ص ص ۳۱۱—۳۰۹.

۱۹— محمد المبارک (اهل سوریه) همانند بزاز (اهل عراق) تقریباً از نظریات مشابهی در مورد روابط بین مذهب و ناسیونالیسم عرب طرفداری کرده است، اما نوشته های بزاز آزادی‌خواهانه‌تر و اصلی‌تر است. برای یافتن نظریات مبارک نگاه کنید به اثر وی تحت عنوان «الامه العربیه» (دمشق، ۱۹۵۹).

داشت، بعنوان یک وکیل در تربیت و کارآموزی‌اش دانش غربی و اسلامی هر دو را ترکیب کرده است. او در پی یافتن جوانانی بود که دعوی ناسیونالیست بودن را داشتند اما فاقد ارزشهای معنوی و روحانی بودند، و نیز آنهایی که آموزش سنتی را دیده بودند اما فاقد درک مفهوم ناسیونالیسم بودند. بنابراین، او خود را وقف مسئله سازگاری اسلام با ناسیونالیسم کرد. بزاز از جانب بعضی ها که مشکوک بودند وی ممکن است مجادله و بحث فرقه‌ای یا مذهبی را، بخصوص در عراق که اختلافات عقیدتی بنحو نزدیکی با سیاست ملی مربوط است، برانگیزد، مورد سرزنش قرار می‌گرفت، هرچند درحقیقت هدف او، چنانکه در اثر دیگری اشاره کرده‌ام، برانگیختن غیرت و تعصب سنتی نبود، بلکه معتدل نمودن روحیه جوانانی که طرفدار ناسیونالیسم مادی بودند، از طریق تجدید معرفی مذهب و ارزشهای اخلاقی در ناسیونالیسم عرب بود.[۲۰]

همانند رشید رضا، سابقه روشنفکری بزاز از اسلام ریشه می‌گرفت، و بنابراین او نمی‌توانست هیچگونه تناقضی بین اسلام و ناسیونالیسم ببیند: تمام آن چیزی که در اسلام وجود داشت در ناسیونالیسم عرب نیز وجود داشت. هورانی می‌گفت «**تا اینجا رشید رضا موافق خواهد بود... اما یک تفاوت اساسی بچشم می‌خورد. رضا بوسیله اسلام فرهنگ عرب را تعریف می‌کرد؛ بزاز تا اندازه‌ای عکس این کار را می‌کرد. اسلام یک دین ملی است: اسلام واقعی اسلام عربی بود.**»[۲۱] رضا ممکن است ناسیونالیسم را بطور مبهم پذیرفته باشد، اما بزاز کاملاً ارج‌گذار اهمیت ناسیونالیسم در زندگی جدید عربی بوده است و کوشش کرده است تا اسلام را، که در نظر او هم یک نیروی فرهنگی است و هم سیاسی، با ناسیونالیسم سازگار نماید. او عقیده داشت که، ناسیونالیسم بدون ارزش معنوی و اخلاقی یک نیروی کارآمد نمی‌باشد. بنابراین بزاز مسئله سازگار نمودن اسلام باناسیونالیسم را یک گام جلوتر از رشید رضا توسعه داد. او، در تفکر سیاسی همچون سیاست عملی یک

۲۰ــ نگاه کنید به کتاب خودم (مجید خدوری) تحت عنوان «عراق جمهوری خواه» [انگلیسی] (لندن، ۱۹۶۹)، ص ۲۵۱. برای یافتن نوشته‌های بزاز در باره اسلام و ناسیونالیسم نگاه کنید به «البزاز در باره ناسیونالیسم عرب» [چاپ انگلیسی] (لندن، ۱۹۶۵).

۲۱ــ آلبرت هورانی، «اندیشه عربی»، ص ۳۰۸.

انعطاف و استعداد قابل توجهی برای شکیبائی و اعتدالگرایی نشان داده است.[۲۲]

ناسیونالیسم منطقه‌ای

تقسیم سوریه به جغرافیایی به چهار واحد سیاسی پس از جنگ جهانی اول، با وجود این حقیقت که جامعه به گروههای قومی و فرقه‌ای شکاف داشت و تا اندازه‌ای تقسیم مزبور مورد تأئید قرار می‌گرفت، برای سوری‌های و نیز ناسیونالیست‌های عرب که در پی ایجاد اتحادیه‌ای از این قسمت‌ها بودند ناامیدی زیادی ببار آورد. گرچه تقسیم سوریه را ناسیونالیست‌ها به زیان وحدت ملی اساساً در خدمت منافع بیگانگان بحساب می‌آوردند، با وجود این هیچگونه توافقی بین رهبران که بتواند اختلافات محلی را با هم سازگار نموده و کشور را بر علیه مداخله خارجی به وحدت برساند وجود نداشت. بر عکس، ناسیونالیست‌های سوری هم با فرانسویان مخالف بودند وهم باتحت الحمایه های خودشان که تجزیه وتقسیم داخلی را پذیرفتند؛ از طرف دیگر، بعضی از رهبران لبنانی، به منظور حفظ هویت و وجود مجزای خودشان، شروع به طرفداری از نمونه های هویت و وجود سیاسی فینیقی یا مدیترانه ای، مثل استفاده از نامهای غیرعربی قهرمانان افسانه‌ای و نام مکانهای عمومی قدیمی و باستانی، نمودند. اگر حتی قرار بود وحدت بوجود آید، می بایستی سمبل‌ها و نمونه های متضاد هویت و وجود سیاسی در جنبشی جمع شوند که قادر باشد تمام منطقه را که بعنوان سوریه جغرافیایی معروف است، به وحدت برساند. «حزب ملی سوری» که آنتوان سعاده آنرا در اوائل سالهای دهه ۳۰ سازمان داد، و بعداً بعنوان «حزب سوسیال ناسیونال» (حزب سوسیالیست ملی) خوانده شد، اولین گروهی بود که تقاضای وحدتی را کرد که تا اندازه آمادگی ذهنی برای آن وجود داشت. مطالعه فضا و حوزه‌ای که حزب قادر بود نوع ایدئولوژی‌ای را که بتواند با موضوع مورد نزاع روبرو شود، به آن ارائه دهد قابل ارزش است، از آنجا که حزب اساساً محصول افکار و فعالیت های رهبرش، بخصوص در مراحل اولیه بود، آگاهی یافتن از سابقه زندگی او (آنتوان سعاده) ممکن است مفید واقع شود.

آنتوان سعاده در سال ۱۹۰٤ از یک پدر و مادر مسیحی در لبنان زاده شد،

۲۲ــ نگاه کنید به اثر عبدالرحمن بزاز تحت نام «من وحی العروبه» (قاهره، چاپ دوم، ب.ت ۱۹۶۷). برای یافتن زندگی بزاز در سیاست نگاه کنید به «عراق جمهوری خواه» بخش ۱۰.

یعنی پزشکی که اندیشه‌های صریح و بی پرده‌ای درباره امور ملی داشت، در ابتدا به مصر و سپس اندکی قبل از جنگ جهانی اول به برزیل مهاجرت نمود، و فرزند خود را در لبنان باقی گذاشت و رها نمود. او نتوانست به پدرش ملحق شود مگر تا سال ۱۹۲۰، که آنتوان آموزش ابتدایی را فراگرفت. پدرش، در سائوپولو خود را بعنوان یک اصلاح‌طلب اجتماعی سرشناس نمود و در میان گروه‌های گوناگون عقیدتی و فرقه‌ای سوری نشریه‌ای راکه حامی همکاری آنها بود انتشار داد و خواهان وحدت کشور مادری‌اش گردید. فرزند در برزیل نیز در میان ساکنان سوری همان انحصار و محدودیت مذهبی و رقابت‌های فرقه‌ای را شاهد بود که در وطن بومی اش دیده بود و به همین خاطر تحت تأثیر اندیشه‌های بزرگ و عالی پدرش درباره وحدت ملی و تحمل و شکیبائی مذهبی قرار گرفت.[۲۳] در برزیل بود که سعاده جوان از اندیشه وحدت ملی الهام گرفت و شروع به تحقیق و جستجوی عوامل اختلاف و رقابت عقیدتی نمود؛ مطالعات او از تاریخ و فرهنگ سرزمین بومی اش احساس وحدت سوری و اجباری را که تقریباً جنبه معنوی داشت در او دمید که وی متعهد شد به کشورش بازگشته و جنبشی را آغاز نماید که بر نفاق و و اختلاف داخلی غلبه کند و وحدت و استقلال کشور مادری‌اش را به انجام بیاورد.

سعاده در سال ۱۹۲۹ به لبنان بازگشت و ناگهان شروع به بررسی موقعیت و اوضاع نمود و مکانی را که بتواند در آنجا فعالیت خودش را آغاز نماید پیدا نمود. پس از دوسال سیاحت و جستجو، تصمیم گرفت که از بیروت شروع نماید و متوسل به جوانان نسل خودش گردد. او فضای دانشگاه آمریکایی بیروت را که دانشجویان کشورهای همجوار در آن تجمع داشتند، نوید بخش‌ترین مکان برای بدست آوردن و تربیت پیروان یافت. از آنجا که آموزش دانشگاهی رسمی نداشت، نمی توانست امید داشته باشد که یک کرسی تدریس در دانشگاه بدست آورد؛ بنابراین، پیشنهاد نمود تا به دانشجویانی که مشتاق فراگیری زبانهای خارجی بودند در کلاسهای غیر

۲۳ــ طی سفر خودم (مجید خدوری) به آمریکای جنوبی در سال ۱۹۳۶، اندکی قبل از اینکه سعاده به قصد لبنان آنجا را ترک نماید، من تحت تأثیر رقابت عمیق عقیدتی و محلی در میان ساکنان و مهاجران سوری هم در برزیل و هم در آرژانتین، علیرغم تلاشهایی که برای سازگاری آنان صورت می گرفت، قرار گرفتم (نگاه کنید به مقاله خودم تحت عنوان «العرب فی آمریکا الجنوبی» [اعراب در آمریکای جنوبی] در کتاب المعالم الجدیدة [۱۹۳۹]، ص‌ص ۱۴۳ــ۱۳۳).

رسمی زبان آلمانی تدریس نماید. در طی سالهای آموزشی و آکادمیک ۳۲—۱۹۳۱، تدریسش او را در تماس مستقیم با دانشجو یانی قرار داد که، بعضی از آنها هسته مرکزی و اساس حزب را در سال ۱۹۳۲ تشکیل دادند. در عرض چهار یا پنج سال، تعداد اعضای حزب به نزدیک ۱۰۰۰ نفر رسید، و اندکی قبل از شیوع جنگ جهانی دوم مدعی عضویت چندین هزار نفر در خود گردید. در آغاز حزب یک سازمان مخفی بود، که مقامات رابرانگیخت تا وی را در ۱۹۳۵ به اتهام تأسیس و بنیانگذاری یک سازمان غیر قانونی و توطئه بر علیه امنیت کشور دستگیر نمایند. پس از بسر بردن ٦ ماه در زندان، در سال ۱۹۳٦ آزاد شد و دوباره دستگیر شد، و پس از بازداشت کوتاه مدتی زندانی و سپس آزاد شد در سال ۱۹۳۷ سعاده اجازه یافت که یک نشریه برای حزب خودش منتشر کند و فعالیت های پیروان او عیان شد و به نحو وسیعی در چندین شهر لبنانی و سوری شهرت بدست آورد. در سال ۱۹۳۸ او تصمیم گرفت تا تعالیم خودش را برای مهاجران سوری در دنیای جدید توسعه دهد تا اینکه حمایت آنان را برای فعالیت در وطن بدست آورد. در این راه او از ایتالیا و آلمان، که رهبران و رژیم های توتالیتر آنان را تحسین می نمود، دیدن کرد. او به برزیل و آرژانتین رفت تا شاخه های حزبش را بین ساکنان سوری سازمان بدهد. اندکی پس از ورودش، جنگ درگرفت و او خود را از ادارات مرکزی حزب بریده دید. مقامات فرانسوی در سوریه و لبنان حزب را منحل نمودند و بعضی از اعضا را به اتهامات تماس مخفی آنان با نیروهای محور بازداشت کردند. حزب نتوانست فعالیت کند، مگر تا سال ۱۹٤٤، که باردیگر رژیمهای ملی در سوریه و لبنان تأسیس گردید، که در این سال حزب اجازه از سر گرفتن مجدد فعالیت هایش را بدست آورد. اما، سعاده تا سال ۱۹۴۷ قادر نبود تا بازگردد و رهبری واقعی حزب را بدست بگیرد.[۲۴]

از آنجا که هدف سعاده به وحدت رساندن سوریه جغرافیایی به صورت یک کشور بود، عقاید حزب را بر اساس خصوصیات و اصولی فرمول بندی نمود که بر نیروهای تجزیه و اختلاف غلبه پیدا کند و جانشین آنها شود. او همچنین مخالف

۲۴— برای یافتن شرحی در مورد بنیانگذاری حزب و سوابق سعاده نگاه کنید به اثر لبیب.ز.یمعک، تحت نام «حزب سوسیال ناسیونالیست سوری: یک تحلیل ایدئولوژیک» (کمبریج.ماس، ۱۹٦٦)، بخش ٤٤ و نیز اثر جمیل سوایه، تحت نام «تکوین حزب سوسیال ناسیونالیست سوری» در کتاب ک.ه.کارپت بنام «تفکر سیاسی و اجتماعی در خاور میانه معاصر» (نیویورک، ۱۹٦۸) ص‌ص، ۱۰۲—۹۸.

نمونه ها و سمبل های ناسیونالیسم عرب بود زیرا طرفداران آن بر تاریخ، مذهب و فرهنگ تکیه و تأکید داشتند که از نظر او، محصول یک تمدن به زوال رسیده و فاسد شده بودند و باعث اختلاف و تضادهای عقیدتی می گردیدند. او در تعیین هویت سوریه با ناسیونالیسم تسلیم کردن وصرف نظر نمودن کیفیات یکتا و بی مانندش را دید، و در تبدیل سوریه نیز به بخشی از یک کشور بزرگتر که پیشرفت و ترقی کمتری از سوریه داشت، پذیرش وضع پست‌تر و پائین‌تری را مشاهده نمود. سعاده همچنین اساس و پایه نژادی و قومی ناسیونالیسم عرب را که پس از اینکه دیده بود بعضی از رهبران عرب مدعی ریشه قبیله‌ای عربی خودشان هستند، مورد انکار قرار داد. او می گفت که با استناد به گواهی و شهادت و علم، حاضر به پذیرش ریشه نژادی ملت ها نیست زیرا هر ملتی ترکیب و اختلاطی از نژادهاست، که از مهاجرت ها و ازدواج های بین نژادهای مختلف ریشه گرفته است.

از نظر سعاده اجزاء ترکیب کننده ناسیونالیسم سوری سه چیز بود: **جغرافیا، تاریخ، و جمعیت.** برای جغرافیا او اهمیت اولیه را در ظهور ملت ها و تشکیل شخصیت ملی بحساب می آورد، هر چند که او عقیده داشت که جغرافیا بخاطر اینکه تأثیراتش به همراه رشد تمدن کم می شود، یک عامل مطلق نیست. او عقیده داشت که در تاریخ هر ملت، بخصوص در مرحله آغازین، جغرافیا مهمترین نقش را بازی می نماید، و برای حمایت از نظریه اش، نویسندگانی را مثال می آورد که بر عامل جغرافیایی تکیه می کنند، مثل این نقل قول: «یک ملت محصول ازدواج بین یک گروه از مردم با قطعه ای سرزمین می باشد». [۲۵] ناحیه سوری، که از دریای مدیترانه تا خلیج فارس گسترش دارد، وطنی است که بطور ایده‌آل مناسب است تا برای ملت سوری: مرزهای طبیعی، سرزمینهای حاصلخیز، و موقعیت مکانی و آب و هوایی اش را ایجاد نماید که اندیشه ببار آوردن یک خلق با هوش غیر معمولی را دارد. اما از نظر او، سوریه تنها یک منطقه کوچک محدود بین دریای مدیترانه و شبه جزیره عربستان نیست، بلکه شامل و در برگیرنده، کل و تمام منطقه ای است که از دریای مدیترانه تا کوههای زاگرس و مرزهای ایران و از کوهستانهای توروس تا شبه جزیره عربستان گسترش دارد. بدین بدین ترتیب، سوریه در برگیرندهٔ سیلسیا،

۲۵– سعاد، نشوء الامم [تکامل ملت ها] (دمشق، چاپ دوم، ۱۹۵۱)ص، ۱۶۱.

سوریه، لبنان، فلسطین (از جمله اردن و اسرائیل)، شبه جزیره سینا و قبرس می‌گردید. از آنجا که بعضی ها اعتراض کرده بودند که قسمت های خاصی از عراق و سینا، و قبرس نمی‌تواند بعنوان بخش هایی از سوریه جغرافیایی بحساب آیند، او اغلب اصطلاح «هلال خضیب» را بجای سوریه بعنوان سمبلی از موجودیت اتخاذ نمود. اما، پذیرش این اصطلاح توسط بعضی ناسیونالیست های عرب بعنوان وسیله ای برای متحد کردن سوریه با عراق سعاده را واداشت تا آن را رد نماید؛ بزودی او نیز کلمه سوریه را از نام حزب حذف کرد و با اصلاح کلمات «ناسیونال» (ملی) یا «سوسیال ناسیونال» ملی اجتماعی راضی بود.

بر طبق نظر سعاده، تاریخ سوریه، تنها دوران «تسلط» عرب، که بعضی ناسیونالیست ها تأکید کرده اند نبود، بلکه تمام تاریخ از دوران سنگی تا عصر حاضر بود. از نظر او، کنعانی ها اولین مردمی بودند که به این سرزمین وابستگی داشتند و ملتی را ایجاد نمودند که بعنوان «ملت فینیقی» معروف گردید.[۲۶] دوران عرب جز بخشی از تاریخ سوریه نبود و حکومت عربی تحت تأثیر جغرافیا و شخصیت بومی سوری ها قرار گرفت، که آن را با حکومت عربی در شبه جزیره عربستان که انعکاس شخصیت ملی فرمانروایان عرب بود، فرق گذاشت. تاریخ مستمر و مداوم سوریه ملت سوریه را خلق کرد، و تاریخ سوری، بر تاریخ جهانی تأثیرگذاشت ودر تمدن جهانی سهیم گردید. سعاده می‌گفت شناختن ناسیونالیسم سوری با ناسیونالیسم عرب به مفهوم این است که اولی تابع دومی باشد. از نظر سعاده نادیده گرفتن نیروهای مقاوم ملی بوجود آمده توسط تاریخ سوری که در زمان طولانی از تاریخ عرب می باشد، نه از نظر تاریخی حقیقت دارد و نه اینکه درست می باشد. ملت سوری، بعنوان محصول عمل و تأثیر متقابل بین محیط جغرافیایی سوریه و تاریخ ابدی‌اش، دارای یک شخصیت دائمی ملی خودش می باشد: **این ملت یکی از بزرگترین ملت های جهان است و نقش خودش را در تاریخ باز کرده است. هر فرد سوری باید از سهم و اعانات ملتش به تمدن افتخار نماید، اما سوری های امروزه، که توسط بیگانگان تجزیه شده، وزیر سلطه قرار گرفته اند، از این حقیقت آگاه نیستند. بنابراین وظیفه «حزب ملی سوری» است که سوری ها را به منظور بدست آوردن**

۲۶ــ سعاده، نشوء الامم، بخش ۷.

مکان مستحق خودشان در دنیای جدید، از خودشان آگاه نماید.

سعاده از آغاز، بر خلاف بسیاری از رهبران معاصر، خود را بطور کامل وقف کار خودش نمود و تمام وقت و انرژی‌اش را صرف گسترش عقایدش نمود و هیچگونه توجهی به نفع و راحتی شخصی نکرد. او، همچون پیامبران باستانی برای خودش مأموریتی فرض می‌نمود که به هر قیمتی که شده مصمم به پایان رساندن آن می‌باشد.

در تاریخ جدید سوریه هرگز قبلاً رهبری دارای یک چنین عقیده، آمادگی و چالاکی، و قدرت شخصیت، و گیرائی نبوده است. از نظر بسیاری انتقادی که بدو وارد می‌آمد غرور و خودنمایی او بود، اما اشتیاق و فداکاری او احترام عموم را ببار می‌آورد. سعاده پس از بازگشتش در سال ۱۹۴۷ به لبنان، ناگهان عقاید خودش را با انرژی و توان تازه‌ای شروع کرد. این امر یک بار دیگر او را درگیر یک تضاد و رویارویی با مقامات بومی، و نه با فرانسویان نمود، زیرا کنترل فرانسه به پایان رسیده بود. او شروع به تجدید فرمول بندی مفهوم ناسیونالیسم سوری نمود، و محتوی مثبت بیشتری بدان داد. نام حزب، که در غیاب او به حزب ناسیونالیست تغییر یافت، رسماً بعنوان «حزب سیوسیال ناسیونال» (حزب ناسیونالیست اجتماعی) مورد پذیرش قرار گرفت، که تأکید بر عناصر اجتماعی و اقتصادی را در برنامه حزب منعکس می‌نمود.

سعاده در سال ۱۹۴۸ یک سری سخنرانی برای اعضای حزب کرد که در آنها ایدئولوژی سوری را به منظور تمیز دادن آن از تجارت آزاد، که به نظر او یک جامعه کاپیتالیست ببار می‌آورد، و از کمونیسم، که فرد را وادار به بندگی و بردگی دولت می‌نمود، مورد تجدید فرمول‌بندی قرار داد. او می‌خواست یک جامعه اشتراکی بر اساس «سیوسیالیسم اجتماعی»، که در آن فرد بدنیا می‌آید و برابر خدماتش حقوقی بدست می‌آورد، بعنوان یک عنصر سازنده درایدئولوژی‌اش بوجود آورد. او عقیده داشت که «جامعه، یک محصول اراده انسانی نیست، و از توافق تعدادی از افراد برای وارد شدن به قرارداد اجتماعی بین خودشان نیز بوجود نمی‌آید.»[27] بر طبق

۲۷ــ سعاده، «الجموع و المجتمع» در مجله النظام الجدید. جلد اول، شماره یک (۱۹۴۸)، ۴۹ (ترجمه بمعک، بنام «حزب سوسیال ناسیونالیست سوری» ص ۱۰۱) نگاه کنید به کتاب سعاده بنام «نشوء الامم»، ص‌ص ۱۴۴ــ۱۴۳.

این نظر، فرد وضع و موقعیت خودش را از جامعه می گیرد، و بر عکس عقیده و دکترین «حقوق طبیعی»، هیچگونه حقوق ذاتی ندارد،— و هرگونه حقوقی که او ممکن است از آن برخوردار گردد از عضویت او در جامعه بدست می آید و استخراج می گردد. سعاده معتقد بود جامعه‌ای که ایدئولوژی او در پی بر پایی آن می باشد توازنی بین جوامع کاپیتالیست و کمونیست بوجود خواهد آورد؛ اما تأکید او بر کلیت گروه هیچگونه جایی برای فرد—یا طبقه— به منظور برخورداری از یک وجود مجزا باقی نگذاشت. جامعه مورد نظر سعاده بنظر می رسید که دارای خصوصیات و صفات کلکتویستی (اشتراکی) بود، هرچند که تأکید بجای ارزشهای غیرمعنوی بر ارزشهای معنوی می باشد. تأکید او بر شخصیت اشتراکی جامعه عکس العملی است در قبال فردگرایی جامعه عـرب کـه غالباً متمایل بود تا منافع گروهی را تابع منافع فرد بگردانند. از نظر سعاده، جامعه عرب بدوی بنظر می رسید.

سعاده بر اساس دید کلی اش از جامعه اقدام به بررسی شرایط و ترکیبات و لوازم ملت سوریه و ناسیونالیسم اجتماعی نمود.[۲۸] اصول عمده حزب، که پس از جنگ جهانی دوم مجدداً فرمول بندی شد، بشرح زیر بودند.

۱— سوریه مال سوری ها می باشد و سوری ها یک ملت کامل می باشند:

۲— قضیه ملی سوریه یک قضیه جامع می باشد که از هر قضیه دیگری کاملاً مشخص و متمایز است.

۳— قضیه سوری قضیه ملت سوری و وطن سوری است؛

٤— ملت سوری محصول وحدت قومی و نژادی مردم سوری است که در سرتاسر تاریخ توسعه پیدا کرد و به دوران قبل از تاریخ باز می گردد؛

۵— وطن سوری، محیط جغرافیایی ای می باشد که در آن ملت سوری ظاهر گردید. مرزهای ملی آن که آن را از سایر کشورها جدا می کند، از کوههای زاگرس در شمال شرقی، تا کانال سوئز و دریای

۲۸— سعاده، «تعالیم و شروح فی العقیدة القومیه الاجتماعیه» در مجله النظام الجدید، شماره ۸ (۱۹۵۰) ص ص ۸٤.

سرخ (بحر احمر) در جنوب، از جمله شبه جز یره سینا و خلیج عقبه، و از دریای سوری (مدیترانه) در غرب، از جمله جز یره قبرس، تا قوس صحرای عربستان و خلیج فارس در شرق وسعت یافته است. این منطقه نیز هلال خضیب سوری نامیده می شود، که ستاره آن جز یره قبرس می باشد؛

۶ــ ملت سوری یک جامعه تنها و مجرد را تشکیل می دهد؛

۷ــ جنبش ملی اجتماعی سوری الهامات خودش را از استعدادات ملت سوری، و تاریخ فرهنگی، سیاسی، و ملی آن می گیرد؛

۸ــ منافع ملی سوری برتر از تمام منافع دیگر می باشد.[۲۹]

سعاده به منظور تأسیس جامعه مورد نظر خودش، پنج اقدام اصلاحی طرح و تنظیم نمود که وی آنها را برای اجرا و انجام اصول عمده کاملاً ضروری می دانست. این اقدامات عبارت بودند از: ۱ــجدایی کلیسا از دولت و سیاست؛ ۲ــجلوگیری و ممانعت از دخالت روحانیت در امور سیاسی و قضایی؛ ۳ــرفع تمام موانعی که باعث جدایی یک گروه مذهبی و فرقه ای از گروه دیگر می شود؛ ۴ــلغو قوانین و حقوق فئودالی و تجدید سازمان اقتصاد ملی بر اساس توزیع عادلانه تولید در میان کارگران و ملاحظه منافع ملت و دولت؛ ۵ــتأسیس یک ارتش ملی قوی که بتواند نقش مؤثری در خودگرانی و خود تصمیم گیری ملت و وطن بازی نماید.[۳۰]

ایدئولوژی سعاده جوانان بسیاری را، چه از مسلمانان، وچه ازمسیحیان، درلبنان و سوریه، که نه تنها یک سمبل جدید هویت ووجودی که برحسادت های محلی وفرقه ای غالب می آمد، بلکه راه تازه ای از زندگی که نسل جدید را قادر خواهد کرد تا نقش فعالی بعهده بگیرد و سرانجام رهبری تازه ای بوجود آورد، در آن می دیدند، بخود جذب نمود. اگر جوانان سایر کشورهای عربی پیش فرضی های ذهنی ذخیره ای در باره اعتبار بعضی از اصول اساسی سعاده، مثل دعوی او مبنی بر اینکه وطن سوری، شامل

۲۹ــ برای یافتن بحثی در باره این اصول نگاه کنید به اثر قبلی (همان) ص ص ۳۳ــ۱۱.

۳۰ــالنظام الجدید، شماره۸ (۱۹۴۸) ص ص ۴۷ــ۳۶؛ یمعک «حزب سوسیال ناسیونالیست سوری» بخش ۶. برای یافتن ترجمه نوشته های سعاده در باره اصول اصلی و عمده نگاه کنید به اثر کاپت تحت عنوان «تفکر سیاسی و اجتماعی» ص ص ۹۸ــ۸۷.

تمام هلال خضیب، جدای از بقیه جهان عرب است و تاریخ آن برتر و مافوق تاریخ عرب می باشد، نمی داشتند، ممکن بود این اهداف جوانان سایر کشورهای عرب را، که در آن مناطق ضرورت یک ایدئولوژی و رهبری تازه احساس می شد، نیز جذب نماید. اندیشه های سعاده برای تقریباً تمام اعراب که در سنت ها و تاریخ عرب و فرهنگ عربی پرورش یافته بودند نامفهوم و پیچیده بنظر می رسید و تأکید او بر ملت سوری بعنوان یک ملت مجزا از ملت عرب بعنوان مخالف و برعکس آرمانهای ملی عربی انگاشته شد. البته، قابل اعتراض تر انکار ارزش های معنوی و فرهنگی عربی از سوی او بود که عین اساس و پایه آگاهی ملی عرب را نه تنها برای اعراب خارج از وطن ملی سعاده بلکه نیز برای اعراب داخل منطقه ای که او در آن خواهان تأسیس وطن ملی سوری بود، تشکیل می داد.[31] اگر او مشتاق و مایل می بود که ناسیونالیسم سوری را با ناسیونالیسم عرب بشناسد و فرهنگ و زبان عربی را بعنوان عناصر جامع ناسیونالیسم خودش قلمداد کرده بود، ممکن بود ایدئولوژی او به حوضه های وسیعتری هم در داخل و هم خارج سوریه و لبنان راه پیدا کند. سعاده راضی به این نبود تا ایدئولوژی اش را با روش های صلح آمیز گسترش دهد؛ او از همان آغاز با مقامات دولتی در تضاد و تعارض قرار گرفت و علی رغم آمادگی ناکافی اش برای سرنگونی رژیم موجود بوسیله قدرت، از توسل به خشونت به منظور رسیدن به قدرت دچار ناراحتی نمی شد. پس از اعدام سعاده در سال ۱۹۴۹، جانشینان او، با وجودیکه ایدئولوژی حزب در راه پیدا کردن به عناصر خاصی در سوریه و لبنان ادامه می داد، همان راه مخاطره آمیز و برخوردگرایانه خشونت را پیروی نمودند که به مقامات بهانه داد تا حزب را غیر قانونی اعلام نمایند. ضعف های ذاتی ایدئولوژی اش در وحله اول مسئول سقوط حزب بود و مرگ و نابودی آن بوسیله بسیاری از رقبای فعال و غالباً خشن حزب که بعضی از آنها بعثی بودند، شتاب گرفت.

۳۱ــ نافذترین نقاد سعاده در زمینه مخالفتش با ناسیونالیسم عرب و نادیده گرفتن تاریخ و فرهنگ عربی ساطع الحصری می باشد، نگاه کنید به «العروبه بین دعاتها و معارضها» [عربیسم بین طرفداران و مخالفانش] (بیروت، ۱۹۵۲) ص ص ۹۶ و نیز کتاب «دفاع عن العروبه» [دفاع از عربیسم] (بیروت ۱۹۵۶) ص ص ۱۵. برای یافتن پاسخی از یک عضو حزب ملی سوریه به انتقاد حصری، نگاه کنید به سامی الخوری، «رَدٌّ علی ساطع الحصری» (بیروت، ۱۹۵۶).

ناسیونالیسم رمانتیک

حزب بعث، در مخالفت با ناسیونالیسم سوری، یک ایدئولوژی وسیع‌تر در مقیاس و اصول عمده تشریح کرده است، و در میراث فرهنگی و تاریخی عرب غرق گردیده است. همانطور که منیف الرزاز، یکی از رهبران بعث گفت، درست است، که ناسیونالیسم عرب بر پایه چندین عامل قرار داشت، که جغرافیا و فرهنگ شامل آن می گردید، اما اهمیت هر عمل از یک مکتب فکری به مکتب دیگر تغییر نمود. بزار معتقد بود که مفهوم وسیعتری از ناسیونالیسم وجود دارد، که حزب بعث طرفدار آن بود، و ناسیونالیسم محدود محلی‌ای، که احساس محلی و بلوکی را منعکس می کند ، سرانجام توسط ناسیونالیسم عرب از بین می رود. او اضافه کرد که:

> بخاطر اینکه موضوع (اشاره به ناسیونالیسم) تعریف دقیق را محال ساخت، شاید این امری اجتناب‌ناپذیر باشد که باید بحث‌هائی بین ناسیونالیست‌های عرب و آنهایی که خود را بعنوان ناسیونالیست‌های سوری، می‌شناسند یا آنهایی که با یک گذشته فرعونی خود را می‌شناسند، وجود داشته باشد. آیا مردم سوریه تنها سوری‌ها می باشند، یا اینکه عرب هستند؟ سخنگویان گوناگون و متعدد این گروهها کوشش کرده‌اند تا از طریق منطقی به این سؤال حمله کنند، اما منطق نمی‌تواند چنین مشکلات ومسائلی را حل کند. اگر یکنفر خودش را محبوس به همین تاریخ باستانی، به یک مکان جغرافیائی محدود و به حوادث تاریخ جدیدی که به عواملی چون زبان و تمدن ارجاع پیدا می کند، بنماید، بنابراین سوری‌ها سوری‌ها هستند و مصری‌ها مصری‌ها. اما، اگر کسی از چنین عواملی بعنوان زبان مشترک، تاریخ وسیع، و فرهنگ «گسترده» نیز رسماً آگاهی یابد، آنوقت سوری‌ها و مصری‌ها بطور یکسان بعنوان بخش‌هایی از ملت عرب طبقه‌بندی خواهند شد.[۳۲]

از نظر میشل عفلق، ناسیونالیسم عرب، تجسم روحیه عربی می باشد.[۳۳] زبان، تاریخ، و سنت‌ها به مهمی خودشان، تنها قیود بیرونی و خارجی می باشند.

۳۲– منیف الرزاز، «تطور معنی القومیه» (بیروت، ۱۹۶۰)، ص‌ص ۱۹–۱۸ ترجمه ابراهیم ابولوقود بنام «تکامل مفهوم ناسیونالیسم» (نیویورک، ۱۹۶۳) ص‌ص ۳–۷.

۳۳– برای یک شرح و بحث خلاصه از سابقه عفلق و نظر یاتش از سوسیالیسم نگاه کنید به ص‌ص ۱۵۳ به بعد در کتاب «جنبش های سیاسی جهان عرب» نوشته خدوری (به انگلیسی)

ناسیونالیسم یعنی تلاشی به طرف هدف ملی واراده های‌برای پیشرفت که در هر کجا که جریان پیشرفت ملت کند می گردد یا شرایط و اوضاع موجود دچار خطر می شود و ملت از پیشرفت جهان عقب می‌ماند، بیدار می‌شود. بنابراین ناسیونالیسم عرب «حرکت دسته جمعی» ملت عرب بطرف برآوردن احتیاجات و آرزوهایش می‌باشد. این آرزوها در برگیرنده نظریات ملت و جامعه، در زمان حال و آینده، می باشد، و محصول شخصیت ملت و ارزشهایی است که می خواهد تحقق بدهد. به عبارت دیگر، ناسیونالیسم عرب در حال حاضر تجلی تمام نیروهای داخلی مؤثر در یکدیگر، ارزشها، و بلندپروازی‌هائی است که ملت عرب دارا می باشد: این ملت مأموریتی دارد که عبارت است از تحقق بخشیدن وبرآوردن آرمانش. پروسه و جریان این تحقق بخشیدن تجربیات ملت عرب را در بیداری مردمش می‌سازد، و مشکلات آنانرا حل می کند و سطح زندگی آنها را بالا می‌برد.

ناسیونالیسم عرب بعنوان ایدئولوژی‌ای فرمول‌بندی شده است که اهداف خودش را در دو مرحله برآورده می کند، که هر مرحله درجنبشی تجسم یافته است که به نحو صمیمانه‌ای به دیگری متصل است. اولین مرحله آزادسازی سرزمینهای عرب از (تحت سلطه‌ــم) امپریالیسم است، و دومین مرحله واحد کردن و به وحدت رسانـدن وطـن عـربـی مـی‌بـاشد. اولین مرحله نمی‌تواند بطور کامل از بین برود مگر ایـنـکـه دومـیـن مـرحـلـه تـحـقـق یـابـد. در ایـنـجـا بنظر می‌رسد که چیز جدیدی در این فرمول‌بندی وجود نداشته باشد، زیرا متفکران عرب مدتها قبل از اینکه بعث بوجود آید خواهان استقلال و وحدت بوده‌اند. اما حزب بعث شاید اولین گروه ایدئولوژیکی ای بود که وحدت عربی را بعنون یک تقاضای اولیه مطرح کرد و برای انجام آن خواستار یک روش انقلابی گردید. رهبران بعث می گفتندکه، حتی اگر بعضی از کشورهای عربی هنوز به استقلال نرسیده‌اند، اعراب می‌بایستی برای وحدت کار کنند تا اینکه بتوانند مبارزه در راه وحدت را به هنگامی که سرانجام استقلال بدست آمد ادامه دهند. دعوت بعث برای وحدت در حقیقت در زمانی مطرح گردید که اعراب بزرگترین نیاز را به آن داشتند، یعنی اینکه، موضوع مزبور هنگامی معلوم گردید که اعراب قادرنبودند درنتیجه اختلاف در مقابل اسرائیل مقاومت نمایند. بعث این نکته را در شعار بسیار معروف «سرنوشت.

مشترک عرب» بیان کرد که فریاد مناسبی بود بر علیه رهبران پرخاشگر و ستیزه‌جوی عربی ای که منفی گرایی، سنت گرایی، و منافع مسلم خودشان را افشا می کردند.[۳۴]

بعث استقلال و وحدت را بعنوان دو جنبه جداناپذیر یک هدف ملی می دانست و تأکید می کرد که، حتی قبل از اینکه استقلال بدست بیاید، اعراب می بایستی برای وحدت آماده شوند — هر واحد خود را بعنوان بخش از کل عرب در نظر می گیرد— بطوریکه به هنگام کسب استقلال، وحدت بتواند بدنبال بیاید.

ناسیونالیسم عرب یک جریان تکاملی است: هرگز متوقف نمی شود و هرگز نابود نمی گردد. ارزشهای ناسیونالیسم عرب عبارتند از، **حقیقت، نیکی و عدالت.** اینها محصول شرایط اقتصادی نیستند زیرا نماینده منافع و خواسته های یک گروه از افراد نمی باشند، اما، برعکس، آنها تجلیات و مظاهر عشق ملت برای حقیقت، نیکی، شکیبائی، همکاری و پیشرفت می باشند.

این مفهوم از ناسیونالیسم متفاوت از مفهوم اروپائی است، زیرا براساس دکترین اراده ملت برای زندگی کردن نهاده شده است، نه براساس شرایط اقتصادی. اراده عرب برای زندگی کردن از مرحله پیشرفت کنونی عرب ناشی می شود، یعنی محصول یک جریان تاریخی که برای نسل های در حال پیشرفت بوده است. هیچکس نمی تواند با یک عمل عمدی یا اختیاری این جریان را وارونه نماید. در آخرین تحلیل ناسیونالیسم عرب **«میراث ازقبل تعیین شده فرد عربی است که شخصیت او را به شکلی خلق نمود که او در آن هیچگونه انتخابی نداشت»**

وظیفه حزب بعث در رابطه با ناسیونالیسم عرب بیان روحیه عربی از طریق یک روش عملی است، اما هدف نهایی تحقق بخشیدن آرمان عرب می باشد. ایده‌آلیسم و پراگماتیسم دو هدف متضاد نیستند، بلکه دو مرحله در پروسهٔ توسعه و پیشرفت می باشند. **از نظر عفلق رئالیسم در سیاست یک شکل مقدماتی ایده‌آلیسم است: رئالیسم گردشگاهی است که در آن حزب بعث می تواند خود را مشق دهد و سپس در یک وضع صعودی پیشرفت نماید تا حقیقت و واقعیت روحیه عرب را فاش کند و برملا سازد.**[۳۵]

۳۴— میشل عفلق «معركة المسير الواحد» [مبارزه برای سرنوشت مشترک] (بیروت، ۱۹۵۸) ص‌ص، ۲۴—۱۸.

۳۵— طریف خالدی، «یک مطالعه انتقادی از اندیشه های سیاسی میشل عفلق» میدل ایست فوریوم، شماره ۴۲ (۱۹۶۶) ص‌ص ۶۸—۵۵.

مذهب، و بخصوص دین اسلام، یک عنصر مهم در ناسیونالیسم عرب بعنوان تجلی معنوی‌اش می باشد. اسلام بطور نزدیکی متصل با روحیه عربی است و سمبلی از هویت آن می باشد. اسلام یک شکل ایده‌آل از وجود به مؤمنان پیشنهاد می کند، و در اصل برای، اعراب وحی گردید زیرا فضایل آنها، آنانرا برای انتقال پیام ابدی‌اش مناسب بار آورده بود.

اسلام و عربیسم همیشه برای بیان روحیه درونی و معنی ملت عرب مورد استفاده قرار می گرفته اند. در گذشته، اسلام قدرت اعراب را ارائه می داد. در تجلی مدرن و تازه‌اش، اسلام به شکل ناسیونالیسم عرب ظاهر می‌شود. جامعه عرب فاقد یک پیام معنوی و روحانی بود مگر تا زمانی که اسلام یک چنین پیامی را فراهم آورده بود. بدین ترتیب تجسم روحیه ملت عرب می باشد، و این روحیه از طریق اسلام می‌تواند برای رسیدن به اهداف ملی، حقیقت، ایمان، ونیکی نیروی قدرت کسب نماید. برطبق نظرعفلق، از تمام ملت ها، تنها اعراب دارای این عنصر معنوی برای رنسانس ناسیونالیستی خودشان می باشند.

درست است که، مذهب بطور ایده‌آل همیشه خیر و صلاح مظلومین را می‌خواهد و با آنان همراهی میکند، اما ممکن است نیز وسیله و ابزار دست ظالمین و نیروها وعناصر واپس گرا شود. بعث مذهب را بعنوان یک پیشرفت و ترقی معنی‌دار تفسیر می‌نمود و عقاید افسانه‌ای را که منجر به اختلاف و حسادت های حقیرانه می‌شد رد می‌نمود. مذهب یک عنصر مهم ناسیونالیسم عرب است، هر چند که ناسیونالیسم به تنهایی متکی به مذهب نیست.[۳۶]

ناسیونالیسم عرب مخالف با ناسیونالیسم های دیگر انگاشته نمی‌شود؛ بلکه در عوض به آنها احترام هم می گذارد. و این بدین خاطر است که ناسیونالیسم عرب در بینش انسانگرا می‌باشد و کوشش می کند، همچون دیگر مکتب‌های ناسیونالیسم، آرمان‌های، شکیبائی، عشق، همکاری، و روابط صلح‌آمیز با دیگر ملت‌ها را برای اومانیسم فراهم آورد. از نظر عفلق، تاریخ بعنوان تاریخ بشریت به شکل تلاش هر ملت برای رسیدن به اهداف آزادی، وحدت، وسوسیالیسم، انگاشته

۳۶– نگاه کنید به اثر عفلق تحت عنوان «فی سبیل البعث» (بیروت، چاپ دوم، ۱۹۶۳)، ص‌ص ۱۳۶—۱۲۲. برای یافتن ترجمه‌ای از یکی از مقالات عفلق در باره مذهب. نگاه کنید به کارپت، «تفکر سیاسی و اجتماعی» ص‌ص ۱۹۵—۱۹۲.

می شد.[۳۷]

عفلق همچنین ناسیونالیسم عرب را بعنوان «یک اندیشه ابدی عربی» (رسالهٔ خالده)، می دانست. این یک تجلی مترقی اندیشه عربی است که اشکال گوناگونی را در دوران تاریخی گوناگون فرض می نماید. در این مرحله، ناسیونالیسم خواستار وحدت، آزادی، و سوسیالیسم می باشد. پرمعناتر اینکه، ناسیونالیسم بعنوان یک پدیده ابدی انگاشته می شود که به اشکال مختلف در مراحل مختلف تاریخ تجلی پیدا می کند. برطبق نظر عفلق، تاریخ بوسیله دو نیرو معین می شود: اومانیسم و ناسیونالیسم. نیروی دوم نیرویی است که در داخل هر ملتی با نیروی وسیعتر اولی بطور هماهنگ کار می کند. بدین ترتیب، عقیده و بینش عفلق از ناسیونالیسم عرب یک بخش خاصی از بینش کلی او را از ناسیونالیسم بعنوان یک پدیده جهانی تشکیل می دهد، و نقشی که او برای ملت عرب در رسیدن به اهدافشان تعیین می کند یک جنبه از نقش بشریت است که در رسیدن به اهداف نژاد بشری بازی می کند.

اهمیت فلسفه ناسیونالیسم عرب بعث در دیدگاه جامع او از ناسیونالیسم نهفته است که در آن سایر تمام دیدگاهها درج گردیده است: آن قادر است تا همه آنها را در بر بگیرد زیرا هم کلی است و هم نامعلوم، و بیشتر شخصیت رمانتک دارد تا رئالیستیک. ممکن است حتی انسان وادار شود تا آنرا صوفیانه بداند، در اندیشه ناسیونالیسم عفلق عشق افراد هموطن به یکدیگر ضرورتاً و اساساً قابل مقایسه با عشق «منصور حلاج» به خدا می باشد.[۳۸]

ناسیونالیسم غیر مذهبی

متفکران مسیحی عرب که طرفدار ناسیونالیسم عرب بودند آگاهانه کوشش کردند تا از یکی شناختن دین با ناسیونالیسم خودداری کنند و اجزای ترکیبی زبانی

۳۷– عفلق، «معرکة المسیر الواحد»، ص‌ص ۱۳۵—۱۳۱. همچنین نگاه کنید به اثر عبدالله عبدالدائم، بنام «القومیه و الانسانیه» [ناسیونالیسم واومانیسم] (بیروت، ۱۹۵۷).

۳۸– اندیشه های عفلق در یک سری از مقالات که در زمانهای مختلف منتشر گشت بیان شده است، اما هنوز آنها را بصورت یک مطالعه منسجم و سیستماتیک منظم نکرده است. چنین تلاشی از جانب منیف الرزاز، یکی از رهبران بعث، صورت گرفته است، اما اندیشه های او ارائه دهنده اندیشه های عفلق نیست زیراالرزاز اغلب اندیشه های مخصوص به خودش را بیان می کرد. برای یافتن ترجمه ای از بعضی از نوشته های عفلق، نگاه کنید به س.ج.حائم، «ناسیونالیسم عرب» ص‌ص ۲۴۹—۲۴۲.

و فرهنگی ناسیونالیسم را موردِ تاکید قرار دهند. حتی نو یسندگان مسیحی همچون «زور یک» و «ربّث»، که کوشش کردند تا اسلام را بعنوان عنصری از ناسیونالیسم بحساب آوردند، روشن ساختند که آنها از جنبه های اخلاقی و معنوی اسلام سخن می گو یند تا جنبه های شدیداً مذهبی یا عقیدتی. تنها یک نو یسنده مسلمان، که تمایز و تفکیک شدیدی بین مذهب و ناسیونالیسم بعمل می‌آورد، بر عناصر غیر مذهبی و مادی ناسیونالیسم تأکید ورز ید و شاید بطور روشن‌تر و پیوسته‌تری از هر نو یسنده دیگر یک تئوری سیستماتیک و منسجم ازناسیونالیسم عرب را تنظیم کرد— و او «ساطع الحُصری» بود.

حصری که در رژیم حمیدیون رشد کرد، ترکی را همچون ز بان بومی اش صحبت می کرد و سراسر عمرش را در وطن در ترکیه بسر برد، هر چند که او در ۱۸۸۰ از یک پدر و مادر عرب اهل حلب در یمن متولد گردید. او ترکی و فرانسوی را در مدارس ترکیه یاد گرفت و پس از اینکه بدنبال جنگ اول در سرزمینهای عر بی ساکن شود شروع به یاد گرفتن ز بان عر بی نمود. از هنگام فارغ التحصیلی اش از مدرسه در سال ۱۹۰۰ تا سال ۱۹۱۹ که ترکیه را ترک گفت، در خدمت حکومت عثمانی بود و در مدارسی که در استانبول تأسیس کرد تدر یس می نمود. در طی خدمتش در استانهای بالکان بود که او مفهوم ناسیونالیسم غیر مذهبی (دنیایی) اش را توسعه داد. او بدین نتیجه رسید که چیزی که یونانی ها، بلغاری ها، و صرب ها را، هر چند که تماماً مسیحی هستند، از ترکها جدا نمود، مذهب نبود بلکه سابقه و گذشته مشخص ز بانی و فرهنگی آنان بود. او در یافت که مردم بالکان بطور سبعانه‌تری با خودشان بر سر مسائل ملی مشاجره می کنند تا با ترکها، و نتیجه گرفت که اختلافات در ز بان و فرهنگ بیشتر در ملت ها ر یشه دارد تا اختلافات مذهبی. پراهمیت‌تر مجذو بیت او به فلسفه پوز یتو یست بود، که آن موقع در بین متفکران جوان عثمانی رواج داشت. او زمانی به این نو یسنده گفت که در مدرسه، جزو سایر موضوعات، او قانون اسلامی (شر یعت) را نیز مطالعه کرده است و متأثر بود که چقدر شیوه تدر یس آن در مقایسه با شیوه تدر یس علوم پزشکی منسوخ و کهنه بود. شیوه علمی، که به او در مطالعه مسائل اجتماعی بطور عینی کمک نموده او را از روزهای اول مجذوب کرده بود و و به این شیوه به فلسفه پوز یتو یست تا پایان عمرش وفادار ماند.

می‌شد.[۳۷]

عفلق همچنین ناسیونالیسم عرب را بعنوان «یک اندیشه ابدی عربی» (رسالة خالده)، می‌دانست. این یک تجلی مترقی اندیشه عربی است که اشکال گوناگونی را در دوران تاریخی گوناگون فرض می‌نماید. در این مرحله، ناسیونالیسم خواستار وحدت، آزادی، و سوسیالیسم می‌باشد. پرمعناتر اینکه، ناسیونالیسم بعنوان یک پدیده ابدی انگاشته می‌شود که به اشکال مختلف در مراحل مختلف تاریخ تجلی پیدا می‌کند. برطبق نظر عفلق، تاریخ بوسیله دو نیرو معین می‌شود: **اومانیسم و ناسیونالیسم**. نیروی دوم نیرویی است که در داخل هر ملتی با نیروی وسیعتر اولی بطور هماهنگ کار می‌کند. بدین ترتیب، عقیده و بینش عفلق از ناسیونالیسم عرب یک بخش خاصی از بینش کلی او را از ناسیونالیسم بعنوان یک پدیده جهانی تشکیل می‌دهد، و نقشی که او برای ملت عرب در رسیدن به اهدافشان تعیین می‌کند یک جنبه از نقش بشریت است که در رسیدن به اهداف نژاد بشری بازی می‌کند.

اهمیت فلسفه ناسیونالیسم عرب بعث در دیدگاه جامع او از ناسیونالیسم نهفته است که در آن سایر تمام دیدگاهها درج گردیده است: آن قادر است تا همه آنها را در بر بگیرد زیرا هم کلی است و هم نامعلوم، و بیشتر شخصیت رمانتک دارد تا رئالیستیک. ممکن است حتی انسان وادار شود تا آنرا صوفیانه بداند، در اندیشه ناسیونالیسم عفلق عشق افراد هموطن به یکدیگر ضرورتاً و اساساً قابل مقایسه با عشق «منصور حلاج» به خدا می‌باشد.[۳۸]

ناسیونالیسم غیر مذهبی

متفکران مسیحی عرب که طرفدار ناسیونالیسم عرب بودند آگاهانه کوشش کردند تا از یکی شناختن دین با ناسیونالیسم خودداری کنند و اجزای ترکیبی زبانی

۳۷ــ عفلق، «معركة المسير الواحد»، ص‌ص ۱۳۵ــ۱۳۱. همچنین نگاه کنید به اثر عبدالله عبدالدائم، بنام «القوميه و الانسانيه» [ناسیونالیسم واومانیسم] (بیروت، ۱۹۵۷).

۳۸ــ اندیشه های عفلق در یک سری از مقالات که در زمانهای مختلف منتشر گشت بیان شده است، اما هنوز آنها را بصورت یک مطالعه منسجم و سیستماتیک منظم نکرده است. چنین تلاشی از جانب منیف الرزاز، یکی از رهبران بعث، صورت گرفته است، اما اندیشه های او ارائه دهنده اندیشه های عفلق نیست زیرا الرزاز اغلب اندیشه های مخصوص به خودش را بیان می کرد. برای یافتن ترجمه ای از بعضی از نوشته های عفلق، نگاه کنید به س.ج. حائم، «ناسیونالیسم عرب» ص‌ص ۲۴۹ــ۲۴۲.

پس از جنگ جهانی اول، حصری در جهان عرب ساکن شد. در سال ۱۹۱۹ او به دمشق رفت تا بعنوان وزیر آموزش و پرورش در حکومت عربی فیصل خدمت کند و سیستم آموزشی آنرا تجدید سازمان نماید. از ۱۹۲۱ تا ۱۹۴۱، او در عراق بعنوان یک آموزگار، هم در سطوح اجرائی و هم تدریسی، و بعنوان رئیس وزارت آثار باستانی خدمت نمود. برای دوران کوتاهی در طی جنگ جهانی دوم، او بار دیگر در دمشق بعنوان مشاور آموزشی خدمت نمود، و سپس پس از جنگ به قاهره منتقل شد و در آنجا تا به هنگام بازنشستگی اش در سال ۱۹۵۷ رئیس موسسه جدیدالتأسیس مطالعات عالی عرب جامعه عرب گردید. او در سال ۱۹۶۸ در گذشت. محصول و کار موثر ادبی او تقریباً بطور منحصر با ناسیونالیسم عرب، و تئوری و عمل آن سر و کار دارد.[۳۹]

حصری، در یک دوران رشد و بلوغ به جهان عرب بازگشت؛ بنابراین قادر بود بعنوان یک بیگانه با مشکلات و مسائل عرب تماس پیدا کند و به آنها با یک نگاه تازه و دور از تعصب نگاه می کرد هر چند که خالی از طرفداری نسبت به آنها نبود. تجربیات گذشته او در یک کشور بیگانه و نبودن تعصبات مذهبی و اجتماعی که اغلب تربیت متفکران عرب را در محیط اجتماعی خودشان محدود می نمود، به او کمک نمود تا پاسخ های عینی به مشکلات و مسائل ملی عرب، بخصوص در زمینه آموزشی بدهد. در این جنبه حصری از زمان خودش جلوتر بود؛ در توانایی اش دربکار بردن شیوه های عقلی و ناتورالیستی برای مشکلات اجتماعی او حتی از نسل جدید روشنفکران عرب پیشی گرفت.

بهر حال، شرایط و اوضاع سیاسی در جهان عرب پس از جنگ اول جهانی یک نفوذ منفی خاصی بر بعضی از جنبه های ناسیونالیسم عرب حصری گذاشت. در حالیکه در ترکیه، او هیچ گونه نقش فعالی در سیاست بازی نکرد و مسائل ملی را با یک میزان عالی عینی گرایی نگاه می کرد. پس از بازگشتش به جهان عرب، که در آن کنترل و سلطه فرانسه و بریتانیا با مسائل ملی عرب برخورد و تضاد پیدا نمود و عقاید حصری بطور مستقیم درگیر آن شد، اندیشه های او از ناسیونالیسم عرب ضرورتاً از ملاحظات سیاسی اثر گرفت، و کسب استقلال در نظر او لزوماً هدف فوری

۳۹– برای زندگی حصری، نگاه کنید به دو تا از خاطرات ناکامل او بنام «مذاکراتی فی العراق» (بیروت، ۱۹۶۷–۶۸).

ناسیونالیسم عرب گردید. پس آز رسیدن به استقلال، گام بعدی رسیدن به وحدت بود و بدین ترتیب اهداف ناسیونالیسم از نظر او لزوماً سیاسی می ماند. از او سئوال شد که پس از رسیدن به وحدت چه سیستم حکومتی ای را ترجیح خواهد داد، او پاسخ می داد که شکل حکومت نفع زیادی برای وی نداشت؛ این امر مسئولیت نسل پس از او خواهد بود. او اضافه می کرد که در حال حاضر، توجه عموم باید بر مسئله وحدت تمرکز یابد؛ وظیفه هر فرد عرب است تا از رهبری که قادر به انجام وحدت عربی است حمایت نماید. در جنبه، اهداف ناسیونالیستی حصری بندرت فراتر از اهداف انسانها و مردان نسل خودش می رفت.

بکنار از جنبه های منفی ناسیونالیسم، که لزوماً منعکس کننده تجربیات و محرومیت های او می باشد، نوشته های حصری درباره طبیعت و ترکیبات ناسیونالیسم در ابتدا کامل و دقیق و عینی می باشد زیرا مداخله خارجی تحمل مستقیمی از عناصر مثبت ناسیونالیسم عرب یا فرمول بندی او از تئوری ناسیونالیسم نداشت. در این زمینه است که نوشته های او مهمترین نوشته ها هستند.

تئوری حصری در باره ناسیونالیسم عرب براساس یک فرض اساسی نهاده شده است— و آن فهم و درک او از «عرب» و «مردم عرب» می باشد. از نظر او، هرکسی که به زبان عربی صحبت می کند، یک عرب است و متعلق به مردم عرب می باشد. توسعه کامل ناسیونالیسم ضرورتاً مردم را تبدیل به یک «ملت» و ملت را تبدیل به یک «دولت» تنها می کند. او در مورد هدف نهایی ناسیونالیسم گفت که **«خوشبخت ملت هایی هستند که به وحدت ملی خودشان رسیده اند و شخصیت سیاسی خودشان را کامل کرده اند، بنحوی که مرزهای بین المللی آنان منطبق با مرزهای ملی آنامی شود.»**[۴۰] در این مرحله، وطن پرستی (الوطنیه)، که به مفهوم وفاداری به وطن است، با ناسیونالیسم، که به مفهوم وفاداری به ملت است، برخورد پیدا نمی کند. اما اگر ملت به بیش از یک دولت تقسیم گردد، بعداًوطن پرستی ضرورتاً موضوع اختلاف بین آنهایی که خواهان وحدت ملت —یعنی طرفداران ناسیونالیسم— و آنهایی که خواهان حفظ تجزیه آن هستند —طرفداران وطن پرستی— می شود. در موقعیت بعدی، ملت تقسیم شده بیش از دو یا بیش از دو دولت را تشکیل

۴۰– حصری، «آراء و احادیث فی القومیة العربیه» (قاهره، ۱۹۵۱)، ص ٤٤.

می دهد، و شکلی که این چنین دولتهائی در آن وجود دارد —یعنی یک ساخت مصنوعی سیاسی— با شخصیت واقعی یا کامل سیاسی مردم: یعنی یک ملت در یک دولت، سازگاری پیدا نمی کند. به این دلیل، حُصری اعتقاد دارد که هدف نهایی ناسیونالیسم یک ملت تقسیم شده وتجز یه شده این است که متحد شود و یک دولت تشکیل بدهد؛ و اگر یک یا بیش از یکی از این دولت ها استقلال خودشان را از دست داده باشند، هدف ناسیونالیسم باز گرداندن استقلال به آنها و سپس به وحدت رساندن آنان به صورت یک دولت می باشد.

حصری از این مرحله با تحقیق کردن در عناصری که ناسیونالیسم را می سازند به مرحله منطقی بعدی پرداخت. او تئوری ر یشه و اصل مشترک (وحدت نژادی) یک ملت را به این خاطر که برعکس شواهد علمی و تار یخی می باشد رهانمود. هیچ ملتی وجود ندارد که ادعا نماید که از لحاظ نژادی خالص می باشد. او دکتر ین رنان را مبنی بر اراده گروه برای تشکیل یک ملت نیز رد می کند، وعقیده دارد که این اراده عامل نیست بلکه نتیجه یا تجلی عناصر دیگر— مثل زبان وتار یخ می باشد. او می گو ید، درست است که ناسیونالیسم ممکن است در یک شرایط رکود وجود داشته باشد، و ضرورت بیدار کردن آگاهی ملی به مفهوم برانگیختن و بالا بردن ایمان مردم در آینده ملت خودشان و رسیدن به اهداف ملی اش می باشد. در مورد اعراب، این بیداری در تقاضای برای استقلال و وحدت تجلی پیدامی کند (اگر چه هنوز استقلال بدست نیامده است). هدف برای تمام مردم عرب تشکیل یک ملت واحد و یک دولت واحد می باشد. پیام روشنفکرانه حصری، این است کهآگاهی ملی اعراب را برای تحقیق این هدف نهایی بیدار نماید.

قید و بندها و معاهداتی که یک ملت را بوجود می آورد و تشکیل می دهد معنوی و روشنفکرانه هستند تا مادی. به این خاطر یک اهمیت ثانوی و فرعی به جغرافیا و منافع مشترک اقتصادی می دهد، هر چند که او نقش پر اهمیتی را که منافع و علایق مادی در زندگی افراد و گروهها بازی می نماید درک می کند. او عقیده دارد که اینها نمی توانند به عنوان عناصر سازنده ناسیونالیسم بحساب آیند، و ممکن است مخالف و برعکس وحدت باشد و هم عامل تجز یه. یک مذهب ودین ملی، مثل مذهب یهود، ممکن است یک عنصر اساسی و عمده در ناسیونالیسم

بحساب آیند اما ادیان جهانی، همچون مسیحیت و اسلام، اختلافات ملی را قبول ندارند و بنابراین آگاهی ملی را تضعیف می‌نمایند. به این دلیل اسلام، که تأکید بر ارزشهای جهانی دارد، نمی‌تواند یک عنصر سازنده ناسیونالیسم عرب محسوب گردد. ه

دو رکن بنیاد ملی یک ملت تاریخ و زبان می‌باشند؛ که دومی مهمترین عامل چسبنده‌ای است که یک ملت رااز ملت دیگر مشخص می‌کند. وظایف زبان، برطبق نظر حصری اینها هستند:

اول از همه، زبان راه ارتباط بین مردم می‌باشد؛ ثانیاً، زبان چرخ تفکر برای فرد می‌باشد؛ و ثالثاً، زبان واسطه‌ای است برای انتقال اندیشه‌های میراث پدران به فرزندان بعدی (نسل‌های بعد)؛

بنابراین ما پی می‌بریم که وحدت زبان نوعی از جامعه احساسی وفکری را بوجود می‌آورد، و افراد را با یک زنجیر تشکیل شده ازپیوندهای عقیدتی و احساسی به یکدیگر می‌پیوندانند؛

چونکه زبان از گروهی به گروه دیگر متفاوت است طبیعی است که انبوه و تراکم افرادی که در یک زبان سهیم هستند می‌بایستی یک سرنوشت دوجانبه، یعنی شباهت و همدردی بیش ازآنچه دیگران نشان می‌دهند، از خود نشان دهند. بنابراین آنها ملتی بوجود می‌آورند که از سایر ملت‌ها مجزاست...[۴۱]

پس از زبان، تاریخ عنصر اساسی دیگری در ناسیونالیسم می‌باشد، و در

ه: پیداست که حصری بزیرکی بدین موضوع پی برده است که اسلام نمی‌تواند با اندیشه‌های تنگ‌نظرانه قومی و نژادی موافق باشد. اندیشه ناسیونالیسم بطور کلی با جهان‌بینی اسلام متناقض است و هیچگونه جایی برای آن وجود ندارد. چه به گفته قرآن مؤمنین «امت واحد» هستند، همه از یک زن و مرد آفریده شده‌اند و گرامی‌ترین آنان پرهیزگارترین آنهاست.

یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر او انثی و جعلناکم قبائل و شعوبا لتعارفو، ان اکرمکم عندالله‌اتقیکم (حجرات ،آیه۱۳). ان هذه امتکم امتاً واحدة. (انبیاء ،آیه۹۲)

یا به گفته حدیث نبوی:

لافخر لعربيٍ علی عجميٍ ولا لعجميٍ علی عربی

(مترجم)

۴۱ــ حصری، «محاضرات فی نشوء الفکر القومیه» ص ۲۰ (ترجمه نقل قول از ل.م. کنی، در «نظریات ساطع الحصری درباره ناسیونالیسم عرب»، روزنامه میدل ایست، شماره ۱۷ [۱۹۶۳]، ۲۳۸).

عبارات و سخنان حصری، بعنوان «بیان ملت از خاطره و خودآگاهی اش» توصیف شده است. بر طبق نظر حصری، تاریخ نوعی از «**خویشاوندی اخلاقی**» بوجود می آورد، و «**مردمان را به یکدیگر نزدیکتر می نماید**». اگر یک ملت در معرض «**سلطه**» خارجی قرار گیرد و خودآگاهی خودش را از دست بدهد، «**آن خودآگاهی باز نخواهد گشت مگر اینکه فراخوانده شود و به آن تاریخ باز گردد**».[۴۲] حصری، بین تاریخ دانشمندان، که موضوع آن بررسی حوادث تاریخی می باشد، و تاریخی که در روحیه ها و افکار مردم زنده است تمیز قائل میشود. تاریخ دومی است که ملت آنرا بخاطر می سپارد و نماینده افتخارات و شکوهات گذشته است و امیدهای آینده را بوجود می آورد. اگر یک ملت تاریخ خودش را فراموش کند احساس و خودآگاهی اش را از دست می دهد، و با به عقب رفتن و باز گشتن به تاریخ خودش آگاهی ملی را باز پس می آورد و بهبود می بخشد.

حصری ناسیونالیسم عرب را نه بعنوان یک پدیده مجزا بلکه در زمینه دیگر جنبش های ناسیونالیست مورد بحث قرار می دهد. او ریشه های ناسیونالیسم جدید را در اروپای غربی، گسترش آنرا به اروپای شرقی و استانهای بالکان، و سرانجام به امپراطوری عثمانی ردیابی می کند. ناسیونالیسم عرب بعنوان نتیجهٔ بیداری آگاهی ملی سایر مردم امپراطوری عثمانی، علیرغم قید مذهب که ترکها و اعراب را در گذشته متحد کرده بود، ظهور نمود.[۴۳]

حصری طرفدار یک نوع مادی ناسیونالیسم عرب است، که کاملاً از مذهب کناره گرفته است. بحث او تا اندازه براساس ماهیت و طبیعت اسلام متکی است، که بیشتر بر ارزشهای جهانی تأکید می کند تا ارزشهای ملی؛ تا اندازه‌ای متکی بر تجربیات تاریخی اعراب است که ناسیونالیسم در بین آنان بعنوان عکس العملی بر علیه وحدت اسلامی بوجود آمد؛ و تا اندازه بخاطر وجود اعراب مسیحی در سرزمینهای عربی است، که قید و بندهای وحدت آنان با دیگر اعراب زبان و تاریخ می باشد. آخرین، و نه حداقل آن، موضع خود حصری نسبت به رابطه بین مذهب و

۴۲– همان، ص ۲۱.

۴۳– حصری یک سری از سخنرانی هایش را در قاهره در سال ۱۹۴۸ ایراد نمود که در آنها ظهور ناسیونالیسم را در اروپا و گسترش آنرا به جهان عرب مورد بحث قرار داد (نگاه کنید به همان ص‌ص ۲۴–۲، ۱۵۶–۱۱۶، ۲۰۶–۱۵۸).

دولت می باشد. او به نحو قاطعی وفادار به عقیده جدایی دین از سیاست می باشد و معتقد است که در دوران جدید مذهب و دین می بایستی یک موضوع وجدان فردی باشد.[۴۴]

حصری همچنین موانع چندی را که بر سر راه تحقق اهداف ملی قرار دارد مورد بحث قرار می دهد: مهمتر ین موانع فشارهای خارجی است که بر عکس وحدت ملی و نفع مسلم منتجه است که برای دائمی کردن نفوذ خارجی بوجود آمدند. او در احساسات محلی، همچون وطن پرستی های مصری و لبنانی، موانعی بر سر راه وحدت ملی می دید، ولی او عقیده داشت که این ها جر یانات مخالف بی دوامی هستند که سرانجام توسط ناسیونالیسم عرب از بین می رود. حصری ناسیونالیسم سوری سعاده را در زمینه محدودیت محلی اش مورد انتقاد قرار داد.[۴۵] بهر حال، او در ابتدا مجذوب ایدئولوژی بعث و تاکید آن بر وحدت عر بی گردید ز یرا حصری در آن شباهت های خاصی با مفهوم خودش از ناسیونالیسم دید؛ اما هنگامی که بعث از کناره گیری سور یه ازجمهوری متحده عر بی در ۱۹۶۱ بر خلاف تاکیدش بر اصل وحدت عر بی حمایت کرد، او رهبران بعث را بعنوان طرفداران منطقه گرایی (اقلیمیه) بجای وحدت عر بی مورد تقبیح قرار داد.[۴۶]

تحلیل حصری از ناسیونالیسم عرب یک ارجگذاری و تقدیر از نیروهای اجتماعی و فرهنگی را نشان می دهد که میزان و درجه و شخصیت آنرا معین می کرد. او تار یخ عرب را با یک چشم تیز مطالعه کرد و نتیجه گرفت که آنچه که ملت عرب را در دوران جدید به عرصه وجود آورد ز بان عر بی و تار یخ عرب بودند. علاوه بر روش علمی اش، او یک فهم و درک از جهان شمولی پدیده بشری داشت و تلاش نمود تا مسائل و مشکلات عر بی را در زمینه مسائل و مشکلات بزرگتر انسانی مطالعه نماید. نظر یات دنیایی و مادی او اغلب به وی کمک می نمود تا بطور جدا جدا مسائل عر بی را مطالعه کند، هر چند که او دارای تعصبات سیاسی خاص خودش، همچون تأکید بر اصول عمده وحدت عر بی وتشکیل یک ملت—دولت

۴۴— حصری، «العروبه اولاً» [اول ناسیونالیسم عرب] (بیروت، ۱۹۵۵)، ص ص ۱۰۸—۹۹.

۴۵— حصری، «العروبه بین دعاتها و معارضها»، ص ص ۶۹ به بعد.

۴۶— حصری، الاقلیمیه: جُزورها و بُذورها، (بیروت، ۱۹۶۳)، ص ص ۱۱۶—۴۹، ۱۶۳—۱۵۸، ۲۹۷—۲۱۳.

واحد، بود؛ و دیگرانی را که انواع دیگر ناسیونالیسم عرب را مطرح می کردند مورد انتقاد قرار می داد.[۴۷]

ناسیونالیسم وحدت گرا

پان عربیسم، چنانکه قبلاً فرصت توجه کردن به آن را داشته‌ایم، بطور ضمنی یک عنصر وحدت گرایی را در بر می گرفت زیرا اعراب، از طریق مهاجرت و نقل و انتقالات فرهنگی، با دیگر مردمان، بخصوص ترکها و ایرانی ها بنحو زیادی آمیخته شده‌اند. علاوه بر این، مرزهای سیاسی ای که برای اولین بار بین امپراطوری عثمانی و ایران و سپس بین ترکیه و کشورهای عربی کشیده شد، همیشه خطوط «ملی» بحساب نمی آمدند. اما، وحدت گرایی مبهم بود و در سالهای بین جنگ محسوس نبود زیرا ناسیونالیستهای عرب آنقدر در گیر مبارزه برای استقلال بودند که توجهی به این چنین مسائلی نمی کردند. دو حادثه ممکن است گفته شود که تأثیر مستقیم یا غیر مستقیمی بر وحدت گرایی داشته‌اند. اولی، سرنگونی **شیخ خزئل**، حکمران موروثی استان عربستان (خوزستان) —منطقه‌ای، که از شرق به طرف شط العرب و خلیج فارس گسترده است— و تعویض او بوسیله یک ایرانی بر یک جمعیت لزوماً عرب در سال ۱۹۲٤ بود؛٭و دیگری انضمام ایالت الکساندر تا

۴۷— س ف. الیاس مارکوس، نقدالفکر القومیه: ساطع الحصری [نقدی بر تفکر ناسیونالیسم عربی: ساطع الحصری] (بیروت،۱۹٦٦).

٭: شیخ خزئل حاکم خرمشهر (محمره) در سالهای قبل از کودتای ۱۲۹۹ (۱۹۲۰) بود که در جنوب ایران بین اعراب خوزستان از نفوذ خاصی برخوردار بود. امپریالیزم انگلستان که بر منابع نفت ایران چشم داشت، برای حفظ لوله های نفت جنوب موافقت نامه ای در سال ۱۲۸۸ (۱۹۰۹) با شیخ خزئل منعقد نمود، و در عوض قرار شد وی حق حکمرانی را بر آن ناحیه داشته باشد و هر ساله مقرری ای دریافت نماید. بار دیگر در سال ۱۲۹۳ (۱۹۱۴) موافقت نامه فوق مورد تأئید قرار گرفت. پس از روی کار آمدن رضاخان در ۱۲۹۹ از جانب استعمار انگلستان، از آنجا که یک قدرت مرکزی قوی بهتر از همه می توانست حافظ منافع انگلیس در جنوب باشد، بین رضاخان و انگلستان در مورد شیخ خزئل توافق شد چنانکه چمبرلین نخست وزیر انگلیس در رابطه با شیخ خزئل در پارلمان انگلیس گفت: «موضوع رفع اختلاف میان شیخ و رئیس الوزرا (رضاخان) در دسامبر ۱۹۲٤ مورد موافقت قرار گرفته و... دولت انگلستان از دولت ایران خواسته است که امور مربوط به شیخ را منصفانه و عادلانه حل و فصل نماید». در روز ۱۳ عقرب ۱۳۰۳ شمسی (۱۹۲٤ میلادی) رضاخان با لشگری به خوزستان حرکت کرد و شیخ خزئل با وساطت دولت انگلیس بدون جنگ و خونریزی تسلیم و به تهران اعزام شد. بنابراین شیخ خزئل، برخلاف نظر مجید خدوری حاکم موروثی خوزستان نبود بلکه از جانب استعمار انگلیس روی کار آمد و سپس توسط عامل استعمار انگلیس هم از بین رفت. (مترجم)

(اسکندرون) به ترکیه در سال ۱۹۳۹ بود. اولین حادثه، گر چه باعث رنجش و خشم اعراب بومی در محمره (خرمشهر) و همسایگان عرب کاملاً نزدیک عراقی آنان گردید، هیچگونه شورش و آشفتگی ناسیونالیستی در سایر کشورهای عربی برنینگیخت.[۴۸] دومین حادثه آشفتگی بیشتری در «لوانت» بپا کرد تا سایر کشورهای عربی، اما این حادثه اعراب اسکندرون را که فرصت داشتند برانگیخت تا از کشورهای عربی دیدار کنند و در میان ناسیونالیست‌های جوان احساسات میهن‌پرستانه را برانگیزند و وحدت‌گرایی را با پان‌عربیسم بشناسند.[۴۹]

بعضی از اعراب اسکندرون که در دمشق ساکن شدند، همچون «زکی الارسوزی» و بعضی از پیروان او، در انتشار اندیشه‌های انقلابی در بین جوانان ناسیونالیست نقشی اساسی داشتند. اگر چه الارسوزی ترجیح می‌داد بطور مستقل کارکند و بطور مستقیم در جوانان نفوذ نماید، بعضی از پیروان او یا به بعث یا دیگر گروههای رادیکال ایدئولوژیک پیوستند که با آنها در اندیشه‌های انقلابی سهیم شدند. از نظر الارسوزی الحاق انضمام اسکندرون به ترکیه نه تنها از دست رفتن یک قلمرو عربی بود بلکه ضربه‌ای جدی و سخت برای پان‌عربیسم بحساب آمد. برای رسیدن به هدف پان عربیسم، او خواهان یک انقلاب اجتماعی شد که یک نظم جدید اجتماعی خلق می نمود که قادر است اعراب را به وحدت برساند ومناطق از دست رفته آنها را — مثل اسکندرون و فلسطین، بدانان باز گرداند. از نظر او، نظم جدید اجتماعی باید بر اساس ناسیونالیسم عرب، سوسیالیسم، و مخالف امپریالیزم باشد، که از طریق جریانهای انقلابی بوجود خواهد آمد. ارسوزی چیز جدیدی نگفت

۴۸—برای قرنها، قبایل عرب درمنطقه‌ای از رأس خلیج فارس زندگی می کردند، اما تنها در دوران اخیر یک شیخ بزرگتر عرب بر این قبایل فرمانروایی نمود و از مقدار زیادی خود مختاری در داخل ساخت سیاسی ایران برخوردار گردید. شیخ خزئل برای قوی کردن موضع خودش یک پیمان با بریتانیا منعقد نمود، اما این عرب تحت محاصره با ناسیونالیسم رقیب ایرانی رضا خان تصادم پیدا کرد (نگاه کنید به آ. ج. توینبی، «بررسی امور بین‌المللی، جلد اول»«جهان اسلامی از هنگام توافق‌نامه صلح»، ۱۹۲۵ (لندن، ۱۹۲۷)، ص ص ۵۴۳—۵۳۹؛ و نیز قدری القلعشی، «الخلیج العربی» (بیروت، ۱۹۶۵)، ص ص ۶۱۳—۶۰۵.

۴۹— برای یافتن بحثی در مورد انضام اسکندرون بوسیله ترکیه و تأثیر آن بر اعراب، نگاه کنید به غدیات الاسکندرون (دمشق، ۱۹۵۳). برای یافتن خلاصه‌ای از جنبه های حقوقی و دیپلماتیک این مسئله نگاه کنید به مقاله خودم تحت نام «اختلاف اسکندرتا» (به‌زبان‌انگلیسی) در روزنامه آمریکایی حقوق بین‌الملل، ۳۹ (۱۹۴۵) ۴۲۴۰—۴۰۶.

که رهبران بعث در برنامه خودشان نگفته بوده باشند، اما، پر معنی است که، او قبل از اینکه هنوز حزب بعث سازماندهی کرده باشد این اندیشه‌ها را اظهار می کرد. بعضی از رهبران مخالف بعث که در اواسط سالهای دهه ۱۹۶۰ قدرت را بدست گرفتند مدعی شدند که راهنمایی و ارشاد معنوی از آموزش های او گرفته‌اند و پس از مرگش در سال ۱۹۶۸ او را بعنوان یک قهرمان ملی مورد سلام و درود و تقدیر قرار دادند. ارسوزی، گر چه یک نویسنده پر حاصل و مشهور بود، اما هیچگوه عقیده خاص وحدت‌گرایی را توسعه نداد؛ او عقیده داشت که پان‌عربیسم، که وحدت‌گرایی در آن قرار داشت، راه مطمئنی برای باز گردانیدن اسکندرون به اعراب می باشد.[۵۰]

البته، مسئله و قضیه‌ای که یک بیان و تجلی روشن به عقاید وحدت‌گرایانه داده است، از دست رفتن فلسطین می باشد. از روزهایی که این کشور هنوز تحت قیمومت بود، اعراب فلسطین برای سایر کشورهای عرب روشن نمودند که مبارزه آنها بر علیه تأسیس وطن ملی یهود، تنها یک مخالفت محلی با جریان مهاجرت یهودیان به فلسطین نبود، بلکه یک قیام کلی بر علیه صهیونیزم، بعنوان تهدیدی برای جهان عرب بعنوان یک کل، بود وسایر کشورهای عربی تنها به آهستگی بخصوصی در پایان جنگ دوم جهانی شروع به درک این تهدید کردند، و آنها بطور دسته جمعی برای جلوگیری از تأسیس اسرائیل در سال ۴۹–۱۹۴۸ دست به دخالت نظامی بوسیله نیروهای مسلح خودشان زدند.

در دو جنگ اول –یعنی جنگهای ۴۹–۱۹۴۸ و ۱۹۵۶– فرمانروایان عرب دلیلی داشتند تا شکایت نمایند که مداخله خارجی رو یارو یی آنها را با اسرائیل به عقب انداخت، اما در جنگ سوم (۱۹۶۷) فرمانروایان عرب کاملاً نشان دادند که در مبارزه با اسرائیل قادر به رو یارو یی نمی باشند. در نتیجه، احساسات وحدت‌گرایانه عربی بسیار زیاد است، احساسی که، اگر تهدیدات اسرائیل و حملات

۵۰– ارسوزی نیز همانند عفلق در فرانسه تحصیل کرد، اما از غرب متنفر شد زیرا معتقد بود که قدرتهای اروپایی، بخصوص فرانسه، مسئول زیان اعراب و از دست رفتن اسکندرتا مولد او می باشند، برای نظریات سیاسی وی نگاه کنید به اثراوبنام «مشکلات القومیه» (مشکلات ملی ما) (دمشق، ۱۹۵۸) و نیز الجمهوریة المثلی (جمهوری ایده‌آل) (دمشق، ۱۹۶۵) و نیز «صوت العروبه فی اسکندرون» (صدای عربیسم دراستان اسکندرون) (دمشق، بدون تاریخ).

تلافی جو یانه ادامه یابد، ممکن است وحدت گرایی را برتر از همه اهداف ملی عرب قرار دهد و شخصیت پـان عر بیسم را تغییر دهد.

جنگ ژوئن نشان داد که نه رژیم های انقلابی نسل جدید و نه رهبری ناصر برای دفع حملات اسرائیل بقدر کافی نیرومند نمی باشند، چه رسد به اینکه بر این تهدید قر یب الوقوع نسبت به ناسیونالیسم عرب پیروز شوند و غلبه نمایند. اگر ناسیونالیسم عرب قرار بود حتی به اهداف خودش برسد، می بایستی در ابتدا حملات اسرائیل دفع شود و سپس کاهش یابد. وحدت گرایی شروع به مسلط شدن بر افکار عرب نمود و تبدیل به جنبه پیشتاز ناسیونالیسم عرب گردید؛ مانورهای سیاسی و فعالیت های کماندو یی که بدنبال جنگ ژوئن آمد جز ابزارهائی برای بیان و تجلی دادن به این دکتر ین و عقیده نبودند.

اکنون نسل جدید دیگری به آهستگی اما به شدت در حال نیرو یافتن است و ممکن است سرانجام جانشین نسلی شود که فرمانروایان رژیم های موجود را به قدرت رساند. این نسل، که در تحقیرات و اوضاع و شرایط مشکلی که بدنبال ایجاد اسرائیل آمد پا به دنیا گذاشت، ضرورتاً از جوانانی تشکیل شده که اسرائیل را بخاطر تمام بدبختی هایی که برای آنان بوجود آورده مورد ملامت قرار می دهند و بنابراین حاضرند دست به یک جنگ فرسایشی و خسته کننده بزنند، بدون توجه به این امر که این جنگ ممکن است چقدر طولانی و گران تمام شود.

جنبش آزادیبخش فلسطین، همچنانکه این تمایل جدید سیاسی می گو ید، ضرورتاً یک جنبش وحدت گرا است. هدف فوری این جنبش تجدید تأسیس یک حکومت عر بی در فلسطین نیست، ز یرا اسرائیل آنقدر دشمن قوی و سختی است که در حال حاضر نمیشود بر آن غلبه یافت. هدف فوری آن این می باشد که به همه اعراب تلقین نماید که مسئله فلسطین مسئله مرکزی ناسیونالیسم عرب می باشد، به آنان دائماً یادآور شوند که بزرگتر ین بیعدالتی در تار یخ بر آنان تحمیل شده است، و وجدان بشر یت را بر احساس عر بی بی عدالتی متمرکز نمایند و ضرورت مورد بحث قرار دادن مسئله فلسطین را در تمام کنفرانس های بین المللی ثابت نمایند.

تفکر در امتداد این خطوط طبیعتاً در ابتدا بین فلسطینی های جوان شروع به توسعه نمود و سپس دیگر اعرابی که پی بردند که مفاهیم کهنه و قدیمی ناسیونالیسم

عرب دیگر مربوط به نتایج جنگ ژوئن ۱۹۶۷ نمی باشد. در حقیقت، فلسطینی های جوان قبل از جنگ ژوئن شروع به سازماندهی جنبش های مربوط به خودشان —مثل جنبش الفتح دیگر سازمانهای فلسطینی— کردند، اما فعالیت های «جنگجویان آزادی» (فدائیان) ناچار بود که پس از مغلوب شدن دولت های عربی افزایش یابد. اگر چه الفتح توسل وسیعتری به عموم مردم دارد، و در اصل این امر مدیون شهرت و رهبری موثر یاسر عرفات می باشد، دیگر کماندوها ضرورتاً دارای همان عقاید وحدت گرایانه هستند و امروزه فلسطین موضوع و تم مرکزی، و حساس ناسیونالیسم عرب می باشد. آنان معتقدند که، اسرائیل تن به این نخواهد داد که بعنوان یک دولت از هم پاشیده شود، این وظیفه می بایستی بوسیله یک «جنگ آزادیبخش ملی» انجام شود. جنگ مزبور می بایستی به منزله یک انقلاب باشد و باید شکل یک حمله برق‌آسا یا جنگ چریکی را بخود بگیرد، که متکی بر شرایط و اوضاع آینده است. هدف نهایی جنگ آزادیبخش تجدید تأسیس حکومت عربی در فلسطین می باشد که در آن یهودیان اجازه خواهند یافت تا بعنوان شهروندان فلسطینی زندگی نمایند. اسرائیل بعنوان یک دولت یهود مورد قبول نمی باشد و می بایستی از بین برود زیرا این دولت با اهداف ملی عرب ناسازگار می باشد. هنگامی که فلسطین بعنوان یک دولت عربی مجدداً تأسیس شود، وحدت عربی بار دیگر هدف اصلی ناسیونالیسم عرب خواهد شد. امروز مادامی که اسرائیل وجود داشته باشد اعراب نمی توانند متحد گردند. در یک کلمه، از هم پاشیدن و نابودی اسرائیل جز بعنوان مرحله ای بطرف هدف پان عربی در نظر گرفته نمی‌شود که در این شعار بیان شده و تجلی یافته است: **آزادی فلسطین راهی بطرف وحدت عربی است.**[۵۱]

نگاهی به گذشته

فرضیات ناسیونالیسم که مادر مورد آنان تاکنون بحث کرده ایم در اصل با اهداف و اجزاء ترکیبی ناسیونالیسم سروکار دارد، اما توجهی به مناسبت و وابستگی

۵۱— برای بحثی در باره نظریات وحدت طلبانه نگاه کنید به اثر ناجی الواش بنام، «الطریق الی فلسطین» [راهی به فلسطین] (بیروت، ۱۹۶۸)؛ ندیم البیطار، من نکث الی الثوره [از عقب نشینی تا انقلاب] (بیروت، ۱۹۶۸)؛ و نیز فئوادغازن، «الثورة العربیه والاسرائیل» [انقلاب عربی و اسرائیل] (بیروت، ۱۹۶۸)؛ و نیز اثر عمرابونصر تحت عنوان «یاعرب: الفدائیون» [ای اعراب: جنگجویان آزادی] (بیروت، بدون تاریخ)؛ و نیز اثر هرکبی تحت نام «عمل فدائیان و استراتژی عربی» [انگلیسی] (لندن، ۱۹۶۹).

و هماهنگی آنان با شرایط موجود اجتماعی که اغلب مخالف تئوری‌های مجرد و انتزاعی می‌باشد، نمی‌کند. حتی ساختمان تئوریک حصری، که متکی بر تحلیل‌های اجتماعی و سیاسی می‌باشد، قدرت و نیروی نیروهای محلی یا منطقه‌ای را که نمی‌تواند تنها بعنوان احساس محلی (اقلیمیه) کنار گذاشته شود نادیده می‌گیرد زیرا آنها مخالف وحدت عربی —یعنی هدف گرامی و عزیز آرمان ملی‌اش— می‌باشند. در مصر، عراق، و لبنان همیشه یک احساس نیرومند وجود داشته است که طرفدار توسعه ناسیونالیسم محلی —**فرعونی، عراقی، یا فینیقی**— بوده است، اما یک چنین وفاداری‌های محلی‌ای نه بطور کافی از نظر داخلی سازماندهی شده‌اند و نه اینکه با محتوی وسیعتر هویت ملی عرب سازگار می‌باشد. به منظور فرمول‌بندی یک تئوری واقعگرایانه ناسیونالیسم، می‌بایستی به رابطه بین منطقه‌گرایی و ناسیونالیسم توجه شود؛ که اولی نمی‌تواند بعنوان مخالفت با اهداف ملی کنار گذاشته شود زیرا مسئله منطقه‌گرایی بدون توجه به فرضیات تئوریک وجود دارد. مطلوب اجلاسیه و گفت و شنود وحدت عربی سال ۱۹۶۳ در قاهره بقدر کافی این حقیقت را نشان داد.[۵۲]

گواهی تجربیات تاریخی اعراب، که نوع وحدت ملی خواسته شده امروز را نشان می‌دهد، هرگز در گذشته وجود نداشته است، و هنوز بقدر کافی مورد اندیشه و سنجش قرار نگرفته است. در نتیجه، انواع گوناگون ناسیونالیسم عرب از سمبل‌های منطقه‌ای که تأکید بر منفعت محلی دارد، تا سمبل‌های وسیعتر ملی که تأکید بر ارزشهای فرهنگی دارد، در نوسان بوده است، اما هیچگونه سمبل واقع‌گرایانه‌ای از هویت هنوز برای روبروشدن با دعاوی محلی و ملی بوجود نیامده است.

چیزی که اهمیت کمتری ندارد، نبودن و غیاب اهداف مثبت ملی می‌باشد. درست است که سوسیالیسم عرب مخصوصاً برای فراهم آوردن چنین محتوی مثبتی طرح‌ریزی شده است، اما سوسیالیسمی که ناصر مطرح کرده است بر اساس تجربه خود مصر استوار است، چنانکه قبلاً به آن اشاره شد، ونمی‌تواند یک هدف مثبت برای همه کشورهای عرب فراهم کند، چنانکه تجربه عراق نیز این موضوع را نشان داده است. سوسیالیسم عرب ناصر در منتهای مراتب یک محتوی مثبت برای یک نوع

۵۲— نگاه کنید به بخش ۱۱، کتاب «جنبش های سیاسی جهان عرب» (انگلیسی).

ناسیونالیسم عرب مصری، فراهم می‌آورد. سوسیالیسم عرب بعث، که درتئوری مفاهیم دمکراسی، سوسیالیسم و ناسیونالیسم را با هم به سازش رسانده است، ممکن است بعنوان نزدیکترین شباهت با محتوی مثبت ناسیونالیسم عرب انگاشته شود، اما این ایدئولوژی آنقدر مبهم و انتزاعی است که به هنگام به قدرت رسیدن رهبران بعث در عمل خود را بعنوان یک برنامه غیر عملی نشان داد.[۵۳]

بعضی از متفکران عرب هم شخصیت انحصاری و محدود ناسیونالیسم را مورد انتقاد قرار داده اند و هم فقدان محتوی اجتماعی آنرا، و در هیچ مورد نامعینی بررسی و تجدید نظری از ناسیونالیسم را در سطوح منطقه ای و ملی تقاضا نکرده‌اند. جرج تومه (G. Tomeh) ، که یک متفکر لیبرال طرفدار رهبران بعثی است، در یک سخنرانی در ۱۹۵۶، فقدان تناسب تاریخی با اهداف ملی را بطور جدی مورد اعتراض قرار داد و خواستار مفاهیم وسیعتری از ناسیونالیسم شد که با توسعه و پیشرفت ملی و بین‌المللی جهان عرب سازگار باشد.[۵۴] دیگران، همچون خلیل کنّا، یک سیاستمدار لیبرال عراقی در دوره قبل از انقلابی، یک برنامه خاصی در سطح منطقه‌ای در چهارچوب ناسیونالیسم عرب پیشنهاد کرد.[۵۵] اما هیچکدام از این روشهای سازنده هنوز پذیرش زیادی بدست نیاورده‌اند، هر چند که احتمالاً قرار است توجه متفکران جدی را بخود جذب نمایند.

سرانجام، اصول انقلابی بنظر می رسد که بعنوان وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف ملی از طرف تقریباً همه ناسیونالیست های عرب، از جمله حصری، بدون امنیت کافی، مورد پذیرش قرار گرفته است. درحقیقت، جنبش ناسیونالیست عرب، از آغازش، با وسایل انقلابی در پی رسیدن به استقلال و نیز دیگر اهداف ملی بوده‌است. حتی پس‌ازاستقلال، متفکران عربی همچون رهبران بعث که اهداف مثبت ناسیونالیسم را فرمول‌بندی کردند، به تأکید بر رویه‌های انقلابی ادامه داده‌اند، هر چند که جریانهای انقلابی ثابت نکرده‌اند که در انجام اصلاحات، از رویه‌های تکاملی موثرتر باشند.

۵۳ــ نگاه کنید به ص ۱٦۱ از کتاب بالا.

۵٤ــ جرج تومه، «فی المفهوم القومی»(بیروت، ۱۹٦٦).

۵۵ــ خلیل کنّا، «العراق: أمسُهُ و غدهٔ» [عراق ؛ دیروز و فردای‌آن] (بیروت،۱۹٦٦) بخش ۲۰؛ «عراق‌الغد» (بیروت،۱۹٦۸).

نویسندگان معاصر که در باره ناسیونالیسم می‌نویسند بنظر می‌رسد که به اصول کلکتویستی که سر و کار با رفاه ملت بعنوان یک کلّ دارد بیشتر علاقمند بوده‌اند تا اصولی که با رفاه فرد سروکار دارد. بدین ترتیب، آزادی فردی و رویه‌های دمکراتیک در مقایسه با اصولی که سروکار با آزای ملی، امنیت عمومی، و عدالت اجتماعی دارند، به سطح پائین‌تری محول شده‌اند. البته، متفکرانی هستند که آزادی و دمکراسی را بعنوان داشتن دعاوی بیشتری، در نظر می‌گیرند، اما اینها لزوماً نویسندگان ناسیونالیسم نمی‌باشند.[۵۶]

۵۶– برای یافتن معانی گوناگون اصطلاح «ناسیونالیسم عرب» نگاه کنید به اثر انیس صایغ، تحت نام «تطور المفهوم القومی عندالعرب» (بیروت، ۱۹۶۱).

فصل دوم

کمونیسم

۱ — سوسیالیزم

راه حل اشتراکی

«مبارزه پرولتار یا با بورژوازی، هر چند نه در محتوی، بلکه در شکل در وحله اول یک مبارزه ملی است. پرولتار یای هر کشور البته اول از همه باید، مسائلش را با بورژوازی خودش یکی کند.»

مانیفست کمونیست

اندیشه های اشتراکی، همچون ناسیونالیسم و دمکراسی، از غرب وارد شد و در تلاش برای جانشینی بر اندیشه های سنتی جامعه شروع به رقابت با دیگر مفاهیم غربی نمود. این اندیشه که بعنوان یک عقیده سوسیالیست تخیلی قبل از جنگ اول جهانی شروع شد، پس از آن جنگ تبدیل به یک ایدئولوژی کمونیستی گردید و از فراهم آوردن کوچکترین اقدامی برای سقوط نهادهای آزادی‌خواه خودداری نکرد. این ایدئولوژی جدید، بدنبال جنگ جهانی دوم تقریباً در همه سرزمینهای عرب نفوذ کرد. طرفداران آن، طی یک وصلت کوتاه مدت با ناسیونالیست های جوان، نزدیک بود به قدرت برسند، اما رهبران آن بطور نا به هنگامی برخوردهای ایدئولوژیکی خودشان را با گروه‌های دیگر سرعت بخشیدند و یا باعث برانگیختن اعتراضات خشن رقبای خودشان گردیدند و یا باعث بروز اختلاف در میان صفوف خودشان شدند. تأثیر و نفوذ تفکر اشتراکی، چه سوسیالیست و چه کمونیست، هنوز به توسعه و پیشرفت کامل خود نرسیده است و ممکن است به عنوان بزرگترین مبارزه و نزاع با مفاهیم قدیمی و جدید حکومت و دولت انگاشته شود.

سوسیالیسم تخیلی

گروه‌های لیبرال که از ایدئولوژی حاکم بر جهان شوروی اظهار طرفداری

می کردند. خاطر نشان ساختند که اندیشه های آنان در اصل از متفکران شوروی گرفته شده است. درست است که، رهبران کمونیست مخالف تفکر غربی از متفکران شوروی الهام و ارشاد گرفتند، اما پیشگامان آنها، بخصوص آنهایی که قبل از جنگ جهانی اول ظاهر شدند، اندیشه های خود را از متفکران غربی گرفتند.

پدران این ایدئولوژی جدید چند تن از روشنفکرانی بودند که مجذوب تفکر سوسیالیستی اروپایی شده بودند و اعتقاد داشتند که اگر جامعه براساس یک بنیان سوسیالیستی تجدید سازمان می‌شد می‌توانست منصفانه‌تر و پررونق‌تر شود. آنها متعلق به یک دسته از اصلاح طلبان غرب‌زده‌ای بودند که هیچگونه امیدی در مدرنیزه کردن جامعه اسلامی از طریق نزدیک شدن به گذشته اسلامی اش ندیدند، و نه با یک شیوه زندگی اروپایی که به نظر آنها با استانداردها و معیارهای آرمانی سوسیالیست نتوانست مطابقت کند، راضی بودند. آنها، همچون سوسیالیست‌های معاصر اروپائی شان، خواب این را می دیدند که اگر منافع متضاد طبقات اجتماعی تحت یک نوع دمکراسی اجتماعی (سوسیال دمکراسی) به سازگاری برسند، بشر می‌تواند در صلح و هماهنگی بسر برد. بر طبق نظر تفکر سوسیالیستی، اگر کار تعاونی گروهی جانشین رقابت فردی شود، زندگی از وفور و رونق بیشتری برخوردار خواهد گردید. سوسیالیست های تخیلی گمان می کردند که همه می توانند در آزادی و برابری بسر ببرند و فرد از این طریق از وسواسهای، استبداد اجتماعی و مذهبی آزاد خواهد شد.

شاید متفکران ایده‌آلیست، و بخصوص آنهایی که تماس مستقیمی با سوسیالیست های اوپایی داشتند، بودند که برای اولین بار به انعکاس تفکر سوسیالیستی پاسخ گفتند. اما، اغلب افراد تحصیل کرده‌ای که برای تحصیل به اروپا رفته بودند نسبتاً از طبقه مرفه و آسوده برخاستند و تنها تعداد کمی از خانواده های فقیرتر بودند. اینها طبیعتاً بیشتر پذیرای اندیشه های سوسیالیستی شدند، اما پس از بازگشتشان به وطن، نفوذی در جریان تحول و پیشرفت سیاسی نداشتند. پس از اتخاذ و پذیرش نهادهای دمکراتیک، اقتدار و حاکمیت بدست جوانانی افتاد که از طبقات بالاتر برخاستند و خواهان مطابقت دادن سیستم سیاسی خودشان با مدل های، اروپایی آنروز گردیدند تا مدل هایی که رادیکال ها طرفدارشان بودند.

ناسیونالیسم و دمکراسی بر افکار گروههای غربزده‌ای که وظیفه انسانی آنها تأکید و اظهار بیان آزاد نظریات و افکار سیاسی بود تا منعکس نمودن دردها و شکایات طبقات تحت ستم، غلبه نمود و مسلط شد. از یک طبقه بالاتر بندرت کسی پیدا می‌شد که طرفدار سوسیالیسم باشد؛ این امر محول به روشنفکران مسیحی شد، که از اندیشه های سوسیالیستی طرفداری نماید و جامعه را از زنجیرهای سنتی خلاص کند، و چنین روشنفکرانی لزوماً از طبقات فقیر و پائین‌تر نبودند. روشنفکران در پی تأسیس نظم اجتماعی مساوات طلبانه‌ای بودند که اسلام سنتی آنها را از آن محروم کرد، نظمی که هیچگونه مشخصه های اجتماعی در آن مورد قبول نخواهد بود و ارزشهای مذهبی از معیارهای بیشتر عقلائی تابعیت خواهند کرد.

شبلی شمیل (۱۹۱۷—۱۸۶۰)، یک مسیحی لبنانی ساکن مصر، اولین کسی بود که دکترین سوسیالیسم (اشتراکیه) را تشریح کرد، هر چند که اندیشه سوسیالیسم نزد متفکران عرب ناشناخته نبود. شمیل نزد معاصرانش بخاطر نوشته هایش در مورد تئوری تکامل و دنیاگرایی (تفکیک دین از سیاست) بهتر شناخته شده و معروف بود. به عنوان مسیحی ای که در پی خلاص کردن جامعه اش از ناشکیبائی و بی‌تحملی مذهبی می گشت و آثار بوچنر و اسپنسر را خوانده‌بود، رؤیای جامعه‌ای را می‌دید که در آن فرد از همه انواع قیود و محدودیتها آزاد می‌شد. سوسیالیسم او بر اساس دکترین و عقیده‌ای قرار داشت که تنها می‌بایستی کار منبع درآمد فردی باشد و این امر می‌بایستی توسط دولت به منظور تأمین عدالت تنظیم گردد: او نه خواهان مالکیت دولتی تولید شد و نه لغو مالکیت خصوصی. درست است که او، درباره یک انقلاب جهانی نهایی سوسیالیست سخن می گفت، اما تأکید بر تحول صلح آمیز داشت و خواستار همکاری و تعاون بین ملتها شد.[1]

نوشته های شمیل انتقاد متفکران مسلمان را برانگیخت و بحثی که به دنبال آن آمد در اطراف روابط بین مذهب و علم متمرکز بود. از جمله آنهایی که به این

۱— نوشته های شمیلی، که در اصل در روزنامه ها و نشریات منتشر می‌شد باردیگر در «مجموعه» (قاهره، ۱۹۰۸) وی تجدید چاپ گردید، بخش دوم، ۱۵۷—۱۵۲، ۱۸۲—۱۷۹، ۱۸۶—۱۸۳، ۱۹۸—۱۸۷. برای یافتن خلاصه‌ای از نظریات او نگاه کنید به علی الدین هلال، «شبلی شمیل و سلامه موسی» در مجله المصور (۱۹ دسامبر، ۱۹۶۵)، ص ص ۳۳—۳۲؛ و نیز آلبرت هورانی، «اندیشه عربی در عصر آزادی‌خواهی» (لندن،۱۹۶۲)، ص ص ۲۵۳— ۲۵۲.

بحث کشیده شدند «فرح آنتون» (۱۸۷۴–۱۹۲۲) یک متفکر مسیحی دیگر بود که، در بحث خود با محمد عبده درمورد تضاد و تعارض بین مذهب و علم، از یک نوع مبهم سوسیالیسم طرفداری می نمود. او آن را یک «مذهب بشریت» می نامید، که قرار بود جانشین مذهب سنتی شود، اما او نتوانست این عقاید ونظریات سوسیالیستی را توسعه بخشد زیرا او اساساً بیشتر علاقمند به ادبیات و فلسفه بود تا به تفکر سوسیالیستی؛ او «سوسیالیسم» را به عنوان یک پدیده مترادف وهم معنی با دنیاگرایی (تفکیک دین از سیاست) و مخالف تعصب و ناشکیبائی مذهبی تعریف نمود.[۲]

«سلامه موسی» متفکر مسیحی دیگری که از تعصب مذهبی و رکود و وقفه روشنفکرانه رنج می برد، تحت نفوذ شمیل و آنتون، در سوسیالیسم و تئوری تکامل یک «مخرج و تلافی ای» برای شرایط موجود اجتماعی یافت.[۳] مجذوبیت او با سوسیالیسم پس از یک دیدار وسیع از اروپا بین سالهای ۱۹۰۸ و ۱۹۱۱ بیشتر استوار گردید. او به هنگامی که در پاریس بود یادآوری کرد که «من کاملاً عاشق اومانیته (اصالت بشر) بودم». او اشاره می کرد که «سوسیالیسم یک راه جدید نگریستن به اشیاء و امور بود که، مرا بطور آشکار وادار نمود تا طبقات فقیر مصر را به خاطر آورم، و بدین ترتیب گسترش سوسیالیسم در کشورمان موضوع مورد علاقه من گردید». در انگلستان، هنگامی که به انجمن فابیان* پیوست خود را با یک گروه همخوو هم ذوق پیدا کرد، و تحت نفوذ و تأثیر نوشته های ج. ب شاو (برنارد شاو) و ه. ج. ولز قرار گرفت. او در ادامه توضیح داد که «**در اولین سال اقامتم در لندن، احساس کردم که دارم به طرف چپ، یعنی، سوسیالیم حرکت می کنم... من بیش و کم قبل از اینکه**

۲- فرح آنتون، «ابن رشد و فلسفتهُ» (قاهره، ۱۹۰۳).

۳- نگاه کنید به سلامه موسی، «تعلیم و تربیت سلامه موسی». ترجمه ل. شومّان (لندن، ۱۹۶۱) ص ص ۳۸–۳۷.

*: انجمن فابیان یک جامعه میانه رو سوسیالیستی بود که در سال ۱۸۸٤ برای گسترش تدریجی سوسیالیسم بوجود آمد، انجمن مزبور استراتژی محتاطانه ای از پیشرفت تدریجی اجتماعی داشت و از برخورد مستقیم با دولت اجتناب می ورزید. اعضای آن سیدنی وب، جرج برناردشاو، ه. ج. ولز بودند، انجمن نام خود را از «فابیوس» سردار رومی گرفت که با استراتژی جنگ و گریز «هانیبال» سردار کارتاژ را شکست داد. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به فرهنگ سیاسی، از داریوش آشوری، حرف «ف» (انتشارات مروارید، تهران).

(مترجم)

مارکس را یاد بگیرم یک سوسیالیست شدم...» در سال ۱۹۰۹ اوکی یر هاردی، رهبر حزب مستقل کارگری و یک عضو پارلمان را ملاقات کرد که از او تأثیر زیادی گرفت. موسی می گوید **«وقتی که او را ملاقات کردم، به من گفت که او یک سوسیالیست می‌باشد، و سوسیالیسم ابتدا در اروپا متداول خواهد شد و سپس به دیگر نقاط جهان گسترش پیدا خواهد نمود. او اضافه کرد که امپریالیزم بریتانیا می‌بایستی در مصر و نیز هندوستان دستش کوتاه شود، و آن وظیفه ماست، اولین وظیفه وطن‌پرستانه ما در مصر است، که انگلستان را بیرون کنیم و بعد از آن باید اصلاحات اجتماعی را انجام بدهیم.»**[۴] این اندیشه‌ها بروی موسی، که پس از بازگشتش به مصر، شروع به تشریح و توضیح سوسیالیسم و دیگر آرمانهای لیبرال در مطبوعات مصری نمود، تأثیر زیادی گذاشت.

در سال ۱۹۱۳ موسی جزوه‌ای در مورد سوسیالیسم منتشر کرد که در آن در پی آگاهی دادن به عموم مردم در مورد موضوعی بود که فکر می کرد آمیختگی و ابهام و عدم آگاهی و درک بسیاری نسبت بدان وجود دارد. او در مقدمه یادآور گردید که **«من قصدم این نیست که این مقاله دعوت نامه‌ای باشد برای مردم به منظور پذیرش سوسیالیسم، تا چه رسد به برنامه‌ای برای یک حزب یا انجمن سیاسی، این فقط قصد دارد که تخمیر ذهنی را شروع نماید تا موقعی که مردم برای سوسیالیسم آماده شوند.»**[۵] موسی بحث خود را از سوسیالیسم با مقدمه کوتاهی در مورد ظهور و توسعه کاپیتالیسم، خلاصه‌ای از متفکران اولیهٔ سوسیالیست، و اندیشه‌های اساسی کارل مارکس آغاز می کند. سپس معنی اصول اساسی سوسیالیسم را شرح می دهد. او می گوید، که سوسیالیسم، رسیدن به آزادی اقتصادی برای فرد را در نظر دارد. حقوق مالکیت و وراثت لغو شود تا اینکه فرد، که از زنجیرهای اقتصادی آزاد به دنیا آمده، بتواند بر اساس برابری درآمد خودش را بدست آورد. در یک جامعه سوسیالیستی تنها دولت دارای مالکیت —یعنی وسایل تولید— می باشد، و فرد درآمد خودش را از کار بدست می‌آورد. او در ادامه توضیح می دهد که، اما سوسیالیسم درآمدهای برابر برای همه افراد فراهم نمی‌آورد؛ سوسیالیسم فرصت‌های برابر به منظور کارکردن فراهم

۴ــ همان، ص ص ۱۳۵و ۷۱ و ۵۸.

۵ــ سلامه موسی، «الاشتراکیه» (قاهره، ۱۹۶۲، ۱۹۱۳)، ص ۵.

می‌آورد، و درآمد افراد ضرورتاً و لزوماً متغیر است و فرق می‌کند زیرا توانایی‌های طبیعی انسان گوناگون است و فرق می‌کند. موسی اشاره می‌کند که، سوسیالیسم این اختلافات طبیعی را در نظر می‌گیرد و دولت سوسیالیستی انسانها را به بهره برداری از توانایی‌های طبیعی‌شان برای خیر جامعه از طریق دادن اجازه به هر نفر در بدست آوردن یک درآمد بیشتر بر طبق توانایی‌های بدنی و روانی‌اش، تشویق می‌نماید. اما، دولتِ فرد را، بدون توجه به مقدار درآمدش، از به ارث گذاردن ثروتش برای بچه‌های خودش که می‌بایستی درآمدهای خودشان را بر اساس توانایی‌هایشان بدست آوردند، جلوگیری می‌نماید.[۶]

سوسیالیسم موسی به طور آشکار مخلوطی از سوسیالیسم تخیلی و سوسیالیسم مارکس می‌باشد، زیرا او اصل لغو مالکیت خصوصی را با اصلی که گوناگونی و اختلاف درآمدهای فرد را قبول دارد ترکیب می‌کند. اصل دوم با دکترین و عقیده مارکسیسم که اختلاف و پراکندگی درآمدها را به استناد اصل **«از آنهایی که می‌توانند به آنهایی که احتیاج دارند»** زشت می‌شمارد، ناسازگار می‌باشد، در حالیکه اصل اول بیانگر یک عقیده افراطی مارکسیسم می‌باشد. موسی در عین حالیکه مفاهیم مالکیت خصوصی فابیان را رد می‌کند، بعضی از اندیشه‌های فابیان، مثل دمکراسی و تحول صلح آمیز را می‌پذیرد.

نوع سوسیالیسمی که موسی برای مصر می‌خواست به نظر می‌رسید که ترکیبی از دمکراسی پارلمانی و سوسیالیسم دولتی باشد. او عقیده داشت که دمکراسی باید بر سوسیالیزم برتری و پیشی داشته باشد. دمکراسی باید از پائین‌ترین سطح اجرائی در دهکده، که می‌بایستی در آن یک واحد خودگردان تأسیس شود، شروع گردد، و خدمات عمومی بایستی بتدریج اجتماعی شود تا اینکه جامعه کاملاً بر اساس یک بنیان سوسیالیستی تغییر یابد. دولت مرکزی باید واحدهای بزرگتری‌را از خدمات عمومی محلی دارا باشد، که هر کدام بوسیله یک شورا از نمایندگان محلی اداره شود. به نوبت خود، یک حکومت پارلمانی بر اساس سیستم جهانی الکترال، بر نمایندگی‌های عمومی نظارت خواهد کرد و روابط خارجی ملت را رهبری خواهد نمود. موسی اشاره می‌کند که، اساسی از سوسیالیزه کردن خدمات

۶ــ همان، ص ص ۲۰ ــ ۱۹.

عمومی در مصر، قبلاً در مالکیت دولتی سیستم راه‌آهن وجود داشته است. او فکر می‌کرد که، این نوع از مالکیت، ممکن است به خدمات عمومی دیگر به عنوان اساس یک نظم آینده سوسیالیستی توسعه یابد. تنها انتقادی که او بر علیه سیستم راه‌آهن مطرح می کرد شخصیت غیر دمکراتیک و غیرعادلانه شیوه توزیع پاداش بین مقامات رسمی و مستخدمین و کارمندان بود. او عقیده داشت، که اما این قصور و کوتاهی‌ها جزئی و فرعی می باشند، که در اصل از عمل سنتی بوروکراتیک ریشه می‌گیرد که در صورت تأسیس و برقراری دمکراسی و سوسیالیزم از بین خواهند رفت.[۷]

به این متفکران مسیحی، به خصوص شمیل و آنتون، که سوسیالیسم آنها اساساً اعتراضی برعلیه محدودیت مذهبی بود، متفکر سوسیالیستی پیوست که تقاضای او برای سوسیالیزم به وسیله علاقه و نگرانی زیاد او در مورد فقر و محرومیت تسریع بخشیده شد و به حرکت درآمد. و او «مصطفی حسین المنصوری»، مسلمانی بود که برای رساندن دردها و شکایات فقرا که وی در شرایط ناامید کننده آنان شریک بود، به سوسیالیزم متوسل گردید. او در سال ۱۹۰۸ از یک خانواده مرفه و آسوده در قاهره به دنیا آمد، اما پدرش قبل از تولد مصطفی ثروت و دارایی اش را از دست داد و بقیه زندگی اش را در فقر بسر برد. مصطفی از هنگامی که آغاز به حضور در مدرسه نمود، اختلاف بین غنی و فقیر را به طور محسوسی احساس کرد و بدین ترتیب فقر یک موضوع از نوشته‌های او گردید. در سال ۱۹۱۱، هنگامی که از دانشکده فارغ التحصیل گردید، برای ادامه مطالعه بیشتر در اروپا انتخاب گردید، اما در آزمایش پزشکی اش رد شد و از وارد شدن به یک مقام بالای دولتی که به خاطر و به نام آن فارغ التحصیل شده بود، محروم گردید. پس از دوره کوتاهی از تدریس در یک دبیرستان، رئیس مدرسه شد و زندگی اش را وقف مطالعه و نوشتن نمود. او در سوسیالیسم پاسخ به مسئله فقر را یافت و به طور ساعیانه‌ای شروع به خواندن کارل مارکس، تولستوی، آناتول فرانس، و دیگر مؤلفان غربی نمود. در سال ۱۹۱۳ اولین

۷- همان، ص ص ۲۲— ۲۰. تاکنون مطالعه انتقادی‌ای از زندگی و تفکر موسی صورت نگرفته است، اما اخیراً تعدادی مقالات که بعضی جنبه‌های تفکر وی را مورد بررسی قرار می دهد به عربی منتشر شده است. نگاه کنید به قالی شکری، «سلامه موسی وعظمة الظمیرالعربی» (بیروت، چاپ دوم، ۱۹٦٥)؛ و نیز محمود الشرغاوی، «سلامه‌موسی: المفکروالانسان» (بیروت، ۱۹٦٥).

اثر خودش را در مورد «تاریخ عقاید سوسیالیست» بر اساس مطالبی که از خوانده‌های گوناگون جمع‌آوری کرده بود، منتشر نمود.[۸] بین ۱۹۱۳ و ۱۹۲۰ او چندین کتاب دیگر، که در اصل ترجمه از نویسندگان غربی از جمله کتاب «پیشرفت و فقر» اثر هنری جرج بود، منتشر نمود.[۹] این نوشته‌ها، ونیز حضور او در سخنرانی یک مهمان خارجی در مورد سوسیالیسم در سال ۱۹۲۰، منجر به اخراج و کنار زدن او از مقامش گردید؛ برای بقیه زندگی‌اش، او در یک دهکده کوچک نزدیک «فیّوم» در فقر خیلی زیادی زندگی کرد، اما به علاقمندی در امور سیاسی ادامه داد، و گاه‌گاهی نامه‌هایی به دوستان و مقامات در مورد مسائل روز می‌نوشت، به خصوص پس از اینکه ناصر احکام و تصویب‌نامه‌های سوسیالیستی سال ۱۹۶۱ را صادر کرد.

سوسیالیسم منصوری، مثل سوسیالیسم شبلی شمیل، خواهان لغو مالکیت خصوصی نبود، بلکه خواهان فراهم نمودن کار و فرصت‌های برابر برای همه بود. علاقه او به سوسیالیسم محدود به جنبه‌های مادی زندگی بود، زیرا او، بر خلاف غیر مسلمانان، از هرگونه تبعیض اجتماعی رنج نمی‌برد. از آنجا که او در مصر بزرگ شده بود و آگاهی دست اولی از زندگی اجتماعی اروپائی نداشت، تنها طرفدار یک سوسیالیسم بدوی گردید، و در ضمن، نظریات سنتی در باره خانواده و دیگر مسائل احتماعی را مورد تاکید قرار می‌داد. او شاید اولین مسلمان سوسیالیست در جهان عرب بود که شکایات و دردهای فقرا را مطرح می‌کرد و عقیده داشت که سوسیالیسم وضع را جبران می‌کند.[۱۰]

هیچگونه انتقاد سازنده‌ای از تفکر اولیه سوسیالیستی در جهان عرب به عمل نمی‌آمد، زیرا اغلب نویسندگان علاقه‌مند به مسائل مذهبی و ناسیونالیستی بودند. بنابراین، امر مزبور به ضیاء گوکلاپ یک متفکر ناسیونالیست ترک محول شد تا چیزهایی بنویسد که ممکن است بعنوان پاسخ کلاسیک به تفکر سوسیالیستی قبل از جنگ جهانی اول انگاشته شود از آنجا که قبل از جنگ جهانی اول، جهان عرب

۸— «تاریخ المذاهب الاشتراکیه» (قاهره، ۱۹۱۳).

۹— «التقدم و الفقر» (قاهره، ۱۹۲۰).

۱۰— برای شرح خلاصه‌ای از زندگی منصوری، نگاه کنید به علی الدین هلال، «مصطفی حسین المنصوری» در مجله المصور (۱۷ دسامبر ۱۹۶۵)، ص ص ۴۱—۴۰؛ و همان (۲۱دسامبر ۱۹۶۵)، ص ص، ۲۹—۲۸.

هنوز بخشی از امپراطوری عثمانی بود، افکار نویسندگان ترک در مطبوعات عربی گزارش و خلاصه می‌شد. ضیاء گوکلاپ یکی از روشنفکرانی بود که از انقلاب ترکی ۱۹۰۸ حمایت نمود ومتفکران عرب برای نوشته‌های او قدر و احترام زیادی قائل بودند.

در سال ۱۹۰۸ ضیاءگوکلاپ در سالونیک به یک گروه مخلوط از روشنفکران جوانی پیوست که علاقه‌مند به «ماتر یالیسم» بودند. آنها در جلساتشان اغلب مۆضوعاتی چون لیبرالیزم، ماتر یالیسم دیالکتیک و فلسفه پوزیتو یست، را مورد بحث قرار می‌دادند. به نظر نمی‌رسید که هیچگونه توافقی در مورد اصول بوجود آمده باشد، اما گوکلاپ به بی کفایتی و نقص ماتر یالیسم به طور روشنتری پی برد و منتقد تفکر سوسیالیستی گردید. در مقاله تحت عنوان، «زندگی جدید و ارزشهای جدید»[11] در سال ۱۹۱۱ منتشر گردید، گوکلاپ با اشاره به انقلاب ۱۹۰۸ خاطر نشان ساخت که یک انقلاب سیاسی در گرفته است، و ملت آماده برای یک «انقلاب اجتماعی» می‌باشد. او سیستم‌های گوناگون ارزشی و اندیشه‌ها، همچون سوسیالیزم، مکتب حکومت جهانی (کاسمو پولیتانیزم) و اومانیسم را مورد بررسی قرار داد، اما آنها را یا به خاطر ناسازگاری آنها با اخلاق اجتماعی اسلام یا بی کفایتی برای تبدیل امور کهنه به امور جدید، رد نمود. او از سوسیالیسم طرفداری نمود، که فکر می‌کرد، یک زندگی جدید، بر اساس ارزشهای جدید، و نه بر اساس اتوپیاها (تخیلات) ایجاد خواهد نمود. علاقه و نگرانی او درباره استحکام ملی و وحدت ملی می‌باشد. او همچنین در آرمان سوسیالیست یک ابهام و نامعلومی و عدم توانایی سوسیالیست‌ها به منظور پیشبردن جامعه به طرف تحقق تخیلات خودشان را دید، هر چند که معتقد بود که تفکر سوسیالیستی ممکن است در پیشرفت، عدالت اجتماعی، و آزادی سهمی داشته باشد.

او به طور مؤکدی گفت «**ما تحول و تغییری را نمی خواهیم که سوسیالیست‌ها در پی به‌وجود آوردن آن هستند، زیرا ما معتقدیم که آنها اتوپیای محض هستند واتوپیا باقی خواهند ماند.**» و معتقد بود که «زندگی جدید» باید از «آگاهی اجتماعی» ملت بیرون بیاید و در گذشته، مذهب —یعنی یکی از اشکال

۱۱— ضیاء گوکلاپ “ yeni Hayat ve yeni Kaymetter, ” Gene Kalembet (چاپ سالونیکا، ۱۹۱۱) ترجمه انگلیسی بنام «ناسیونالیسم ترکی و تمدن غربی» (نیویورک، ۱۹۵۹)، ص ص ۶۰— ۵۵.

“ yeni Hayat ve yeni Kaymetter, ” Gene Kalembet

آگاهی اجتماعی – نقش مهمی را ایفا نمود، اما اکنون «آرمانهایی که تمام ملت‌ها را راهنمایی می کند آرمانهای ملی می‌باشند». بدین ترتیب، گوکلاپ سوسیالیسم را به نفع ناسیونالیسم رد نمود. او گفت، «این، آرمانی است که امیدوارم جوانان از آن پیروی نمایند.» گوکلاپ به قدر کافی زندگی کرد تا تحقق بعضی از آرمانهایش را در رژیم کمالیست (کمال پاشا) ببیند.

قبل از جنگ جهانی اول، ندای منادیان اولیه سوسیالیست علاقه و شوق چندانی را برانگیخت زیرا جامعه هنوز برای چنین اندیشه های لیبرالی آماده نبود و اغلب متفکران به جای نابرابری‌های اجتماعی یا علاقه‌مند به مذهب بودند و یا مسائل ملی. این متفکران، که تعدادشان اندک بود، در حقیقت از زمان خودشان جلوتر بودند، اما اندیشه های آنان نشانگر آغاز تفکر سوسیالیستی بود که اشتغال فکری نسل بعدی گردید. رشته تفکر سوسیالیستی در طی جنگ از هم گسیخته شد اما کاملاً از بین نرفت. پس از جنگ، به هنگامی که شرایط جدید تجدید نظر مسائل ملی را از یک جنبه متفاوت دیگر ایجاب می نمود، این رشته به وسیله دیگران ادامه یافت.

جنبش سوسیالیستی

هنگامی که پس از جنگ جهانی اول، احزاب سیاسی که روشنفکران و اصلاح طلبان لیبرال سهم فعالی در آن داشتند، تأسیس گردید، سوسیالیسم تخیلی یک بیان و تجلی عملی پیدا کرد. احزاب سوسیالیستی اروپائی الهامات اولیه را فراهم آوردند، و رهبران بومی تلاش کردند تا تئوری‌های سیاسی را با خواسته های محلی تطبیق نمایند. اما، این احزاب نه یک الگوی منسجم را دنبال کردند، و نه اینکه فعالیت های آنان هماهنگ بود. در ابتدا، حتی نام «حزب سوسیالیست» مورد استفاده قرار نگرفت، زیرا در آن موقع به سوسیالیسم با بی میلی و سوء ظن نگاه می گردید. به عبارتی، یک جنبش سوسیالیستی واقعاً وجود داشت، اما هوا خواهان آن موفق نشدند یک حزب واحد با یک برنامه سوسیالیستی محدود تأسیس نمایند. مروری بر گذشته و سابقه احزاب مهم شاید برای درک جنبش سوسیالیست ضروری باشد. ترکیه و ایران در سازمان دادن به احزاب سوسیالیستی در جهان اسلامی پیشرو شدند، اما تأثیر آنان بر جهان عرب محدود بود، زیرا سوسیالیست های عرب تمام تماسهای و روابط خود را با سوسیالیست های اروپایی برقرار کردند. یکی از دلایلی

که چرا احزاب سوسیالیستی خیلی دیرتر از ترکیه و ایران در سرزمینهای عرب ظاهر شدند این بود که رهبران عرب آنقدر درگیر نبرد و مبارزه در راه استقلال بودند که توجهی به مسائل و مشکلات اجتماعی و اقتصادی نکردند. جنگ جهانی اول تحولات جدیدی را بدنبال خود داشت و بعضی از رهبران عربی که در امور سیاسی فعال بودند در پی راه جدیدی برای آزادی سیاسی می‌گشتند. اغلب رهبران معتقد بودند که وظیفه اصلی آنان رسیدن به آزادی ملی می‌باشد، اما هیچکس ضرورتی برای توجه نمودن به مشکلات اجتماعی ندید. همچنین تعدادی متفکران وجود داشتند که قبل از جنگ جهانی اول طرفدار اندیشه‌های سوسیالیستی بودند، و براساس عقاید سوسیالیستی خواهان اصلاحات اجتماعی شدند. سلامه موسی، پس از جنگ نوشتن در باره مسائل اجتماعی را از سر گرفت، و عدای دیگر نیز به او پیوستند. مؤثرترین رساله در مورد سوسیالیسم که فوراً پس از جنگ منتشرشد از قلم برنده و نافذ «نیکولا حداد» نشأت گرفت، که یک مسیحی لبنانی ساکن مصر بود. موضوع اثر او در باره سوسیالیسم این بود که جنبش سوسیالیستی در اروپا بعنوان نتیجه اجتناب ناپذیر صنعتی‌شدن جامعه و تمرکز سرمایه ظهور کرده بود، و نیز ظهور صنعت خودش نتیجه ضروری مراحل پیشتر توسعه اجتماعی بوده‌است. او اعتقاد داشت که پیروزی سوسیالیسم نه تنها در اروپا بلکه نیز در سراسر جهان، بدون توجه به مدت طول کشیدن آن، اجتناب ناپذیر می‌باشد. در موضوع اثر او این تفکر وجود داشت مبنی براینکه جامعه اسلامی نمی‌تواند از چنین سرنوشتی رهایی یابد.[۱۲]

اولین سیاستمداری که اندیشه‌های سوسیالیستی را بصورت برنامه یک حزب سیاسی پس از جنگ جهانی اول درآورده «عزیز مرهوم» بود. مرهوم همچون بسیاری از متفکران دیگر مصری، تحصیلات خود را در فرانسه کسب کرد و تحت نفوذ تفکر سوسیالیستی فرانسه قرار گفت. پس از جنگ، هنگامی که مصر بر علیه اشغال بریتانیا قیام کرد، چند نفر از روشنفکران مشتاق، از جمله **«مصطفی عبدالرزاق»**، **حسنین هیکل**، **عزیزمرهوم**، **منصورفحمی** و دیگران— برای تشکیل یک حزب سیاسی که طرفدار اندیشه‌های آزادیخواهانه باشد به گرد هم جمع شدند. زغلول، رهبر جنبش ناسیونالیست، حزب وفد، حزب پیشتاز سیاسی را، سازمان داده

۱۲— نیکولا حداد، «سوسیالیسم» (قاهره، ۱۹۲۰).

بود، و اکنون نوبت جوانترها بود که نقش خودشان را در سیاست بازی کنند. توافق در مورد اهداف سیاسی حزب، همچون رسیدن به استقلال و حفاظت از آزادی‌های اساسی، و نیز نامیدن آن بعنوان حزب دمکراتیک ز یاد بطول نینجامید. اما هنگامی که رهبران شروع به مباحثه در مورد اهداف اجتماعی و اقتصادی نمودند، خودشان را به‌دومکتب‌فکری‌تقسیم‌شده از هم دیدند. یکی از آنها که نمایندگی‌اش را مرهوم بعده داشت، کوشش نمود تا یک برنامه سوسیالیستی رااتخاذ نماید. جناح دیگر که هیکل رهبرش بود، بر تجارت آزاد اصرا می ورزید. وظیفه سازش بوجود آوردن بین دو عقیده متضاد، به عهده مصطفی عبدالرزاق یک متفکر میانه‌رو و یک عضو یک خانواده با نفوذ، گذاشته شد. هیکل می گفت که او مخالف اقداماتی که حداقل دستمزدها، آموزش رایگان، و خدمات آزاد بهداشتی را فراهم می‌آورد نیست؛ و مرهوم عقیده داشت که او خواهان لغو مالکیت خصوصی و سوسیالیستی کردن تمام خدمات عمومی نمی‌باشد. موافقت شد که، به هنگام به نتیجه رسیدن اهداف اساسی حزب، تجدید نظر برنامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.[۱۳] برای دوره کوتاهی حزب دمکراتیک نقش فعالی در سیاست بازی نمود، هر چند که توسلش لزوماً محدود به روشنفکران بود. مرهوم، که دارای ارتباطات و علائق کارگری بود، به این امید که ممکن‌است در میان پیروان زغلول توسل و نفوذ بیشتری داشته باشد، حزب را ترک کرد تا به حزب وفد بپیوندد. هیکل و اعضای دیگر حزب را منحل نمودند تا به حزب تازه سازمان یافته مشروطه لیبرال، که مرکب از طبقات مرفه و بالای مصری بود متصل شوند. مرهوم می‌بایستی از رهبری وفدی ناامید شده باشد، زیرا حزب در مخالفت با اندیشه‌های سوسیالیستی دست کمتری از دیگران نداشت.[۱۴]

رک تر و صریح تر در عقاید سوسیالیستی‌اش گروه دیگری بود که یک حزب سوسیالیستی جدی تشکیل داد. در سال ۱۹۲۰، حزب سوسیالیست مصری بوسیله عبدالله اینانی، حسین‌العربی، و سلامه موسی سازماندهی شد. موسی، همچنانکه قبلاً گفته شد، یک سوسیالیست مسیحی تخیلی بود، اما دو نفر دیگر، که

۱۳ــ نگاه کنید به محمد حسنین هیکل، «مذاکرات فی السیاسة» (قاهره، ۱۹۵۱)، بخش اول، ۸۱ــ۸۰.

۱۴ــ مرهوم در طی دهه ۱۹۳۰و۱۹۴۰ به عنوان یک سناتور، و سخنگوی مسائل کارگری، در پارلمان خدمت می کرد. اما دیگر خود را با گروههای جناح چپ نمی‌دید.

ازمسلمانان بومی بودند، خواهان سوسیالیسم رادیکال شدند. فعالیت‌های حزب محدود ماند، هرچند که موسی مدعی این است که مردم با اشتیاق زیادی بدان پاسخ دادند؛ حسین‌العربی حزب را ترک کرد تا یک حزب سوسیالیست مبارزتر را سازماندهی نماید.[۱۵] این حزب در اسکندریه توسط حسین‌العربی و به همکاری «ژوزف روزنتال»، یک جواهر فروش، و آنتون مارون که یک وکیل بود، تشکیل گردید. غیر از پذیرش سوسیالیسم، حزب اهداف تعریف شده روشنی نداشت، و بنظر می‌رسید که اعضای آن عقاید مختلف و گوناگونی از سوسیالیسم داشته باشند. افراطی‌ها طرفدار همکاری با کمینترن بودند و نام حزب در سال ۱۹۲۲ به حزب کمونیست مصر تغییر یافت. روزنتال که به این تغییر اعتراض کرد، از حزب اخراج شد. حسین‌العربی به اتهام ایجاد آشفتگی و اضطراب دستگیر شد و از کشور تبعید گردید. بعداً فرمانی مبنی بر محروم کردن او از تابعیت مصر صادر شد. او در ابتدا به مسکو رفت و سپس، بعد از ظهور هیتلر برای تدریس زبان عربی راهی آلمان گردید. فعالیت‌های مارون، بعنوان فعالیت ضد دولتی در نظر گرفته شد که منجر به دستگیری و مرگ ناشی از آن در زندان در سال ۱۹۲٤ گردید.[۱۶]

ممکن است عجیب بنظر برسد که، کشوری چون مصر، که ازفقر و دیگر محرومیت‌ها رنج می‌برد، در پاسخ گفتن به تبلیغات سوسیالیستی شکست خورده اما، ادعای رهبران ناسیونالیست (بخصوص رهبران وفد) برای دفاع از مسئله انسان مشترک بود، که به استناد اینکه وحدت ملی کاملاً برای مخالفت با سلطه خارجی ضروری است و برنامه آنان به منظور خدمت به منافع کارگران و روستائیان طرح ریزی شده، با جنبش سوسیالیستی مخالفت کردند، بنابراین، جای تعجب نیست، که تبلیغات سوسیالیستی همچون صدایی در بیابان بنظر می‌رسید.

سوریه و لبنان نیز، همچون مصر، در معرض تفکر سوسیالیستی قرا داشتند. قبل‌ازجنگ جهانی اول، متفکران مسیحی که طرفدار عقاید سوسیالیستی بودند به مصر رفتند تا اندیشه‌های خود را بیان کنند، زیرا بیان آزاد افکار در سوریه و لبنان از

۱۵– نگاه کنید به سلامه موسی، «تعلیم و تربیت سلامه موسی» ص ۱۳٦.

۱٦– نگاه کنید به اثر الیاس مارکوس، تحت عنوان، «تاریخ الاحزاب الشیوعیه فی الوطن العربی» (بیروت، ۱۹٦٤) ص‌ص ۱۵؛ و نیز اثر و.ز. لاکوئر، تحت عنوان «کمونیسم و ناسیونالیسم در خاورمیانه» (لندن، ۱۹۵٦)، ص‌ص ۳٤–۳۳ و ۳۱.

آنها گرفته شده بود؛ اما پس از جنگ کمتر مخفی شدند و شروع به سخن گفتن بطور آزادتری کردند. بعضی ها که لبنان را برای مصر ترک کرده بودند پس از جنگ که لبنان شکیبائی و تحمل بیشتری، از مصر در مورد اندیشه های آزادی خواهانه نشان داد، شروع به بازگشتن بدانجا نمودند، و از آنجا (لبنان) بود که تفکر سوسیالیستی شروع به گسترش به سوریه، عراق، و دیگر کشورهای عربی نمود.

از جمله اولین کسانی که مجذوب تفکر سوسیالیستی شدند «یوسف ابراهیم یزبک» بود. سابقه اجتماعی و شرایطی که او در آن بزرگ شده بود مسئول ارمغانی است که سوسیالیسم برای او ببار آورد. او در حادث یکی از حوضه های بیروت بدنیا آمد، در آغاز قرن بیستم بعنوان یک یتیم فقیر در منزل خانوادهٔ «شدیاق» تربیت یافت زیرا در اوائل زندگی پدر و مادرش را از دست داد. گفته می شد یکی از اعضای مشهور خانواده شدیاق که پروتستان شده بود به تحریکات روحانیون بومی (روحانیون کاتولیک ـ سم) کشته شده است، و برادرش، برای اعتراض بدین کار، مسلمان شد.[17] یزبک از اوان جوانی، در باره تعصب کشیشی، ظلم و ستم حکومت عثمانی، و فقر اکثریت مردمی همچون خودش چیزهائی شنید. سالهای جنگ، هنگامی که لبنان از گرسنگی رنج می برد، احساسات اورا درباره بی عدالتی های اجتماعی شعله ور نمود و محبت او را برای مردم فقیر و تحت ستم برانگیخت. قبلاً فرانسوی را آموخته و به هنگامی که جنگ بپایان رسید در ادبیات سواد زیادی کسب کرده بود. قبل از اینکه مارکس و اعلامیه های انقلاب روسیه را بخواند، آثار **روسو، ولتر،** و **آناتول فرانس** را خوانده بود با وجود این یزبک هیچگونه تلاشی برای انتشار عقایدش در مورد سوسیالیسم و رای حوزه دوستان نزدیکش بعمل نیاورد مگر تا هنگامی که «ریاشی» شروع به انتشار کتابی نمود که علناً از سوسیالیسم هوا خواهی می کرد.

اسکند ریاشی، یک روزنامه نگار مسیحی که در «زهله»، شهری در نزدیک مرز لبنان و سوریه، در سال ۱۸۹۲ متولد شد مرد خود ساخته ای بود که یک رزنامه نگار شد. او بطور مختصری قبل از اینکه اولین روزنامه اش را در سال ۱۹۱۰ شروع نماید، از فرانسه دیدار کرد و خودش رابعنوان یک نویسنده هجو نویس

۱۷ـ این مرد احمد فریس الشدیاق (۱۸۰۴ـ۱۸۸۷) بود. او در تحت حکومت چند فرمانروای مسلمان خدمت نمود و چند اثر ادبی منتشر نمود و یک روزنامه عربی را به نام «الجوائب» تحت حمایت سلطان سرپرستی می نمود.

شناساند. او همچون یز بک، شاید تحت تأثیر روزهای قحطی و گرسنگی در لبنان در طی جنگ جهانی اول، با فقرا احساس خویشاوندی و نسبت نمود. پس از جنگ، سفر دیگری به فرانسه نمود، و تجربیات خود را با دیدن زندگی پر زرق و برق پاریسی تجدید کرد؛ اما او نیز تحت نفوذ نویسندگان سوسیالیست قرا گرفت.[۱۸] بعداً نوشت که «در فرانسه از همه چیز متنفر شدم، بجز زیبائی زنان(!) و مردم ستم‌دیده...، پی بردم که در سرزمین روسو، ژوره و آناتول فرانس، پول و سرمایه اساس هرگونه تلاش مادی می باشد. بدین خاطر کاپیتالیسم و طرفدارانش را رها کردم، و یک سوسیالیست شدم.[۱۹] در راه بازگشت به وطن، از آلمان دیدار کرد و تحت تأثیر دیدگاه انترناسیونالیستی حزب سوسیالیست آن قرار گرفت. در سال ۱۹۲۲، شروع به انتشار روزنامه‌ای بنام «**الصحافی التائه**» [رروزنامه نگار آواره] نمود و اعلام کرد که روزنامه مزبور وقف مسئله کارگران و ستمدیدگان خواهد شد.[۲۰] در اولین شماره، ریاشی اندیشه های اساسی سوسیالیستی اش را اعلام کرد، و خواهان تعاون و همکاری بین طبقات و کمک به فقرا و ستمدیدگان شد. او اعتقاد داشت که تضاد و تعارضی بین مذهب و سوسیالیسم وجود ندارد، زیرا آرمانهای سوسیالیستی بروشنی و وضوح در کتابهای مقدس مسیحیت و اسلام ذکر شده است. او حقوق انحصاری را که بنظر او با منافع مردم ناسازگار می باشد مورد انتقاد قرار داد، و خواهان توجه نمودن مقامات حکومتی به این حقیقت گردید که آنان خادمان مردم می باشند و بنابراین باید در انجام دادن مسئولیت هایشان به عدالت رفتار نمایند. سرانجام، بدلیل وجود روابط تاریخی و جغرافیایی و نیز منافع مشترک سوریه و لبنان، خواهان همکاری آنها شد.

مدت زیادی از اولین شماره «الصحافی التائه» نگذشته بود که چندین متفکر شروع به نوشتن نامه های تشویق آمیز به ریاشی نمودند، و عقاید سوسیالیستی خودشان را بیان کردند. اولین کسی در آن روزنامه مقاله نوشت، یوسف ابراهیم

۱۸— نگاه کنید به اثر فئواد هوبیش، تحت نام «اسکندر الریاشی، الصحافی التائه» در جمله المأرد، جلد ۱۰ (۷فوریه، ۱۹۳۱)، ص ص ۳—۲.

۱۹— نگاه کنید به اثر س. ایوب [سامی الخوری] «الحزب الشیوعیه فی السوریه و البنان» [حزب کمونیست در سوریه و لبنان] (بیروت، ۱۹۵۹) ص، ۲۴.

۲۰— اولین شماره به تاریخ ۲۸ سپتامبر ۱۹۲۲ بود.

یزبک، تحت نام مستعار «الشبح الباکی» [سایه گریان] بود. در ابتدا او یک نامه در حمایت از اندیشه‌های سوسیالیستی ریاشی نوشت و قول داد که یکی از مقاله‌نویسان روزنامه او باشد. در شماره‌ای که به تاریخ ۱۰ اکتبر ۱۹۲۲، منتشر شد، یزبک داستان کوتاهی در باره وضع اسفناک یک زن فقیر و دو بچه‌اش در روزهای جنگ جهانی اول منتشر کرد. زن نماز گزاردن و عبادت به عیسی مسیح را (تجسم عشق و محرومیت و فقر و شخصیت بزرگ برابری بین انسانها) رعایت می‌نمود. او رنج خود را بیان می‌کرد و از تعالیم مسیح که خودش را برای رستگاری انسانها قربانی کرد اما در باره شیوع فقر و گرسنگی در کشورش سکوت کرد، استمداد می‌طلبید. او به ثروتمندی اشاره می‌کرد که هوا را با بوی مشروب فاسد می‌کرد و مانع این می‌شد که فقیر گرسنه پس مانده‌های غذایی را که برای سگها ریخته شده است بردارد. زن، در نیایش‌های خودش برای غذا می‌نالید و از مسیح برای برابری بین انسانها استمداد می‌کرد.

در این داستان، یزبک کوشش کرد تا با فقرا اظهار همدردی نماید و اصل برابری را مورد تأکید قرار دهد و به طور ضمنی کلیسا را به خاطر سکوتش در مورد ثروتمند و نادیده گرفتن فقیر مورد سرزنش قرار داد. در قطعه ادبی دیگری که در ۱۲ نوامبر ۱۹۲۲ انتشار یافت، یزبک خودش را وقف کارگران و در خدمت آنان قلمداد نمود. او معتقد بود که کار تنها منبع کسب معاش در یک جامعه سوسیالیستی می‌باشد، و اشاره به داستان آدم در کتاب مقدس می‌نمود که از بهشت بیرون گردید و چطور خداوند به انسان امر کرد که با عرق جبین معاش به دست آورد. یزبک گفت، که بسیاری هستند که از تلاشهای کارگران بهره برداری می‌کنند و با غارت آنان از میوه عرق آنها برخوردار می‌شوند. بدین ترتیب، او به کاپیتالیسم حمله کرد و آنهایی را که معاش خودشان را به ضرر کارگران کسب می‌کنند مورد تقبیح قرار داد. او نتیجه گرفت که تحت نظام سوسیالیسم هر کسی باید به منظور کسب معاش کار کند، کسی که کار نمی‌کند نباید در چنین جامعه‌ای جا داشته باشد، و هر کسی باید به خاطر کارش به نسبت میزان کار انجام شده پاداش داده شود. سرانجام، یزبک بر اصل برابری تأکید ورزید و خواهان همکاری بین کارگران به منظور رسیدن به این هدف گردید. اما، او استفاده از زور را برای تأسیس یک نظم

سوسیالیستی رد می نمود.[۲۱]

اما، یزبک تنها کسی نبود که به خواسته ریاشی پاسخ گفت. قبلاً یک حوزه کوچک از روشنفکران که به وسیله یزبک سازماندهی شده بود وجود داشت، و یکی از آنها، یعنی اسدالمنظیر، تحت نام مستعار یک زن نامه‌ای به روزنامه ریاشی نوشت، و اشاره کرد که نه تنها زنان بلکه مردان نیز درباره موقعیت و وضع فقرا نگران می باشند و امیدوارند که سوسیالیسم مورد پذیرش قرار بگیرد. اعضای دیگر حوضه از این امر پیروی کردند، و یکی از آنان تا آنجا پیش رفت که خواستار سازماندهی یک حزب کمونیست گردید (هرچند که اکثریت یک سازمان سوسیالیست می خواستند) و خواست که فعالیت های گروه سوسیالیستی یزبک علنی شود. در میان اعضای این حوضه فئواد الشمالی، رهبر آینده کمونیستی، قرار داشت که روشنفکر نبود، بلکه کارگری بود که فعالیت های کارگری‌اش در مصر منجر به اخراج او در سال ۱۹۲۳ گردید.[۲۲] او رادیکال‌ترین عضو گروه بود و قادر بود که با همکاری یزبک، چنانکه بعداً گفته خواهد شد، حزب کمونیست را تشکیل دهد. سوسیالیست ها، که تعدادشان رشد می کرد، شروع به انتقاد کردن از سیستم کاپیتالیست نمودند، و از دولت خواستند تا قوانینی برای حمایت از کارگران و ملی کردن خدمات عمومی و صنعت وضع کند. اما به جز شمالی، فعالیت های آنان ضرورتاً به صورت روشنفکرانه باقی ماند.

در عراق جنبش سوسیالیست تقریباً ده سال بعد شروع شد، هرچند که اندیشه های اشتراکی در نزد روشنفکران عراقی بیگانه نبود. بعضی تحت نفوذ سوسیالیست های عرب قرار گرفتند و دیگران تحت تأثیر نویسندگان اروپایی. شاید اولین کسی که مجذوب تفکر سوسیالیستی شد «محمود احمد»، یک نویسنده ادبی بود، که تحت نفوذ یزبک و دیگر سوسیالیست های عرب، شروع به گستراندن اندیشه های آزادی‌خواهانه و سوسیالیست در عراق در اوایل سال ۱۹۲۴ نمود. احمد

۲۱– یزبک، به عنوان یک نویسنده ادبی با روشنی و ظرافت می نوشت. برای یافتن شرح خلاصه‌ای از این مقالات نگاه کنید به الخوری، «الحزب الشیوعیه» [حزب کمونیست] ص‌ص ۲۳–۲۰، ۳۳–۲۸، ۴۰–۳۸.

۲۲– شمالی، که در اصل یک لبنانی بود، لبنان را قبل از جنگ اول به قصد مصر ترک کرده‌بود، (حدوداً ۱۹۱۲) و تحت نفوذ روزنتال یک کمونیست شد؛ او به سال ۱۹۲۲ به لبنان بازگشت و به سال ۱۹۴۰ درگذشت.

تعدادی کتاب داستان و داستانهای کوتاه منتشر کرد، که بر محور موضوع کلی فقرا و بیچارگان و مبارزه برای آزاد کردن آنان از شرایط و اوضاع اسفناکشان تمرکز داشت. در نامه‌ای به یز بک، احمد گفت که از سال ۱۹۲۴ تحت نفوذ نوشته‌های سوسیالیستی گروه یز بک در حال گسترش دادن تفکر سوسیالیستی در بغداد بوده است، و در داستانهای خودش یعنی «جلال خالد» و «مجاهدون» شرایط اجتماعی در عراق را توصیف نموده و الهامات سوسیالیستی رفقای نو یسنده‌اش را بیان کرده است.[۲۳] احمد به عنوان یک دبیر در دبیرخانه پارلمان عراق (و بعد از آن در شهرداری بغداد) خدمت نمود، اما در حوضه‌های ادبی خیلی فعال بود و از مقاله‌نو یسان همیشگی روزنامه‌ها بود. در یکی از داستانهای کوتاهش در مورد وضع روستائیان عراقی، که در روزنامه یومیه بغداد منتشر شده و به یز بک تقدیم گردید، او بدبختی زندگی روستایی و روحیه استقامت و پشتکار را در مشکلات غالب شونده، توصیف نمود.[۲۴] این روش ادبی، مثل روش یز بک، هدفی نداشت جز تشریح تئوری سوسیالیستی برای برانگیختن وجدان مردم در باره سختی های زندگی در کشور. امیدهای احمد ظاهراً معطوف سازمان دادن اتحادیه های کارگری بود تا آشوب‌های فعال سیاسی، زیرا در مکاتبه‌اش با یز بک او تکذیب کرد که اتحادیه کارگری جدید سازمان یافته کاری به جنبش کمونیست ندارد.

صریح‌تر و بی‌پرده‌تر در باره سوسیالیسم تعدادی از جوانان بودند که یا تحصیلات خودشان را در خارج انجام داده بودند یا در دانشکده حقوق بغداد. در سال ۱۹۳۰، آنها به گرد هم جمع شدند و یک دسته سوسیالیستی روشنفکری را تشکیل دادند. این دسته، پس از نام یک روزنامه یومیه، که در سال ۱۹۳۱ منتشر شد، به عنوان گروه «احالی» معروف شد. جوانان مزبور از حوضه‌ای بودند که به زیرکی احساس نمود که قدرت سیاسی برای مدتها در دستان یک دسته کوچک از مردان مسن بوده است که هیچ توجهی به مسائل اجتماعی و اقتصادی نکرده‌اند. گروه اساساً اصول انقلاب فرانسه را که تأکید بر به و یژه دمکراسی و لیبرالیزم داشت، مورد طرفداری قرار داد.

۲۳ــ کپی نامه، به تاریخ ۱۹ آوریل ۱۹۲۹، به وسیله یوسف یز بک به نو یسنده تحو یل داده شد.

۲۴ــ محمود احمد «بدایه الفایض». الوطن، ۲۷ مه، ۱۹۲۹.

گروه «احالی» تحت نفوذ «عبدالفتاح ابراهیم» و «محمد حدید» سوسیالیسم را بعنوان اولین ماده عقیدتی مورد پذیرش قرار دادند.

ابراهیم تحصیلات خود را در موسسات آمریکائی در بیروت و نیویورک به انجام رسانید، و حدید در مدرسه اقتصادی لندن در انگلستان. هر دوی اینها که از خانواده‌های محافظه‌کار بودند، در آغاز اعتقاد به نظریات سوسیالیستی اعتدالی و میانه‌رو داشتند. در حقیقت حدید تعلق به خانواده‌ای داشت که به خاطر ثروت و محافظه‌کاری دارای شهرت بود. به همین خاطر بود که گروه ترجیح می‌داد ایدئولوژی خود را «شعبیه» بنامد تا سوسیالیسم. ابراهیم، با کمک دیگر متفکران گروه احالی، دو جلد کتاب کوچک منتشر نمود که در آنها اندیشه‌ها و آرمانهای «شعبیه» بیان گردید. جلد اول، که در برگیرنده تاریخ تفکر سیاسی از یونانیان تا انقلاب روسیه در ۱۹۱۷ بود، یک مجلد مقدماتی برای جلد دوم بود که عقیده «شعبیه» را طرح می‌کرد و برنامه عملی گروه گردید.

دکترین و عقیده «شعبیه» که در پی «رفاه تمام مردم» بدون دادن امتیاز و فرق گذاشتن بین افراد و طبقات براساس ثروت، تولد، یا مذهب بود، طرفدار گستراندن اصلاح اجتماعی در عراق بود. این عقیده تأکید عمده‌ای بر مردم به عنوان یک کل در عوض تأکید بر فرد داشت، اما در ضمن از حمایت حقوق اصلی انسان، مثل آزادی، برابری موقعیت، و مالکیت خصوصی طرفداری می‌نمود. عقیده مزبور اضافه می‌کرد که دولت باید توجه خاصی به بهداشت و آموزش فرد ونیز شناسایی حق او برای کار کردن، بنماید. بدین ترتیب «شعبیه» در برگیرنده هر دو اصل دمکراسی و سوسیالیزم بود، هر چند که با هر دوی آنها دارای فرقها و اختلافاتی بود، در مقایسه با دمکراسی، شعبیه طرفدار یک نوع اشتراکیت بود؛ و در مقایسه با تئوری مارکسیست شعبیه وجود مبارزه طبقاتی یا جریان تحول انقلابی راقبول نداشت. همچنین، در مقایسه با مارکسیسم، شعبیه نهادهای خانواده و مذهب را به رسمیت می‌شناخت. به همین ترتیب، شعبیه وطن‌پرستی را به عنوان یک اصل و ماده عقیدتی به رسمیت می‌شناخت، اما ناسیونالیسم را رد می‌کرد، زیرا ناسیونالیسم اغلب منجر به امپریالیزم و سلطه یک طبقه بر جامعه شده است، در حالیکه وطن‌پرستی فقط فرد را با وفاداری‌اش به کشور الهام می‌بخشد. مانیفست احالی می‌گوید «تاریخ

ناسیونالیسم پر از خونریزی، استبداد، و ریاکاری می‌باشد»، در حالیکه تاریخ وطن‌پرستی نشان داده است که طرفدار هیچگونه تجاوز یا تبعیض اجتماعی نمی‌باشد، و برای هر شهروند اهمیت یکسانی در برابر سرزمین پدری‌اش، بطور کامل قائل است.[۲۵]

در سال ۱۹۳۴ **«کمال الچادیرشی»**، یک عضو حزب ناسیونالیست، به گروه احالی پیوست. چادیرشی لیبرالی بود که اندیشه‌هایش دیگر با قالب ناسیونالیستی جور در نمی‌آمد و بدین خاطر، تحت نفوذ گروه احالی، یک سوسیالیست شد. او نشان داد که برجسته‌ترین رهبر گروه می‌باشد و آرزو و اشتیاق تند و پرشوری برای ترکیب دمکراسی و سوسیالیسم در یک سیستم بیان کرد. او سردبیر روزنامه احالی شدپس ازاینکه حزب دمکراتیک ملی تشکیل گردید، رهبر یک حزب میانه‌رو سوسیالیست شد. سوسیالیست هایی که به‌تدریج با رو آوردن به جانب چپ در حال کمونیست شدن بودند گروه احالی را تضعیف نکردند، زیرا قدرت شخصیت چادیرشی و اصرار او در مورد یک برنامه اعتدالی سوسیالیسی جنبش را زنده نگاه داشت، هر چند که او بعداً با ملی کردن خدمات عمومی و صنایع موافقت نمود. در اصل، چادیرشی طرفدار یک تحول آهسته و تکاملی به طرف سوسیالیسم بود. اما در عمل، او به پیروانش اجازه داد تا در دو جنبش انقلابی در سال ۱۹۳۶ و ۱۹۵۸ شرکت نماید، جنبش اول حزب او را از مورد آسیب قرار داد و جنبش دومی کاملاً آنرا نابود کرد. با وجود این، اندیشه هائی که چادیرشی و حزب او برای آنها به وجود آمدند، قبل از انقلاب ۱۹۵۸، به عنوان شعارهای گروههای لیبرال و میانه‌رو باقی ماند. این سه تمایل مجزای سوسیالیستی، که با هم بی ربط نبودند، چیزی نبود جز تجلی نمونه‌ای جریان عمده تفکر اشتراکی در سرزمینهای عربی قبل از اینکه آن تفکر تبدیل به یک جنبش سیاسی شود. به عبارتی احالی حد اعلای منطقی دو تمایل قبلی بود.

مطابق با متفکران پیشین که تلاش نمودند جامعه اسلامی را تحت نفوذ اندیشه های اروپائی اصلاح نمایند. آنها مشاهده نمودند که خود جامعه اروپائی تحت هجوم متفکران لیبرالی قرار داشت که آرزوی رسیدن به یک نظم اجتماعی

۲۵ـ نگاه کنید به «مطالعات فی الشعبیه» [بازتابهائی در باره مردم گرایی] (بغداد، مطبوعاتی احالی، ۱۹۲۲).

منصفانه تر و عادلانه تر را در سر می پروراندند. چنین اصلاح طلبانی، که به عنوان متفکران اعتراضی مورد توجه بودند، ابداً نزد جامعه اسلامی بیگانه نبودند. بنیانگذاران فرقه های غیرسنتی که از اسلام ارتدوکس تسنن ناراضی بودند به همان مقوله تعلق داشتند. در دوران جدید، سوسیالیست های عرب می توانستند در مخالفت با منافع مسلم به عنوان یک فرقه جدید —یعنی یک گروه اعتراضی— به حساب آیند. آنها اصلاح طلبان رادیکال اجتماعی بودند که در باره زوال و فساد جامعه به اندازه دیگران نگران بودند و چاره‌ای در پذیرش یک سری از اندیشه های متفاوت برای غلبه براین فساد پیدا کردند. این اندیشه ها مترقی تر از ناسیونالیسم و دمکراسی به حساب می‌آمدند زیرا سوسیالیسم برای اصلاح سیستم هایی به ظهور پیوست که بر اساس ناسیونالیسم و دمکراسی قرار داشتند. اما، اصلاح طلبان میانه رو و رادیکال عرب هر دو، بیشتر از تفکر ارو پایی الهام دیدند تا تفکر اسلامی و خواهان این بودند که جامعه را بر طبق الگوهای مدرن تغییر شکل بدهند تا الگوهای سنتی.

سوسیالیسم به عنوان یک ایدئولوژی در آغاز متفکران چندی را به خود جذب نمود، اما این متفکران در جبهه مقدم جنبش اصلاح طلبی قرار نداشتند. تفکر آنها ایدآلیسم گروههای مانع شونده —اجتماعی یا مذهبی— را منعکس می کرد و برای افراد غر بزده‌ای که بیشتر برای وحدت ملی نگران بودند تا نابرابری های اجتماعی یا نامر بوط به نظر می رسید و یا خیلی خیلی انتزاعی و مجرد. در آغاز، گروههای اقلیت اولین گروههایی بودند که مجذوب تعلیم سوسیالیست شدند، و آنهایی که قدرت را در دست داشتند با بی میلی و سوءظن به آنان نگاه‌می کردند. مسلمانان اشتیاق زیادی برای سوسیالیسم نشان ندادند زیرا سوسیالیسم با سنت های بومی مخالف بود و با شیوه زندگی اسلامی سازگاری نداشت. علاوه بر این، این رهبران نمی توانستند با جنبشی که بر علیه طبقات بالا و مرفه که آنها بدان متعلق بودند رهبری، می شد اظهار همراهی کنند.

جنبش سوسیالیست نشان داد که جنبشی زودگذر می باشد. اغلب پیروانش به هنگامی که جنبش ناتوانی اش را در تغییرشکل دادن جامعه به مدینه فاضله سوسیالیست نشان داد دچار ناامیدی شدند. در نتیجه، آنها به تدر یج شروع به پیوستن به جنبش انقلابی مبارزتری که کمونیسم باشد نمودند. اغلب آنان روشنفکرانی بودند

که نتوانستند بر سر اصول اساسی توافق نمایند و خودشان را معطوف و متوجه عموم مردم نمودند. در نتیجه کمونیست ها در هر کجا که سوسیالیست ها شکست خوردند، جانشین آنها شدند. در ضمن، سوسیالیست های میانه رو، که حوضه های نئوناسیونالیستی را که مشتاق به پذیرش اقدامات سوسیالیستی بودند پیدا کردند، اغلب از ناسیونالیسم دوری گزیدند و آنرا ترک نمودند. جای تعجب نیست که جنبش اولیه سوسیالیست اینقدر به سرعت از بین رفت.

۲ ــ کمونیسم

جنبش کمونیستی

جنبش کمونیستی در شرق عربی، همانند جاهای دیگر، ممکن است بعنوان نتیجه منطقی تعلیم سوسیالیستی انگاشته شود. رهبران سوسیالیستی که عادت داشتند فعالیت‌های خودشان را منحصر به با سوادها نمایند شروع به رو آوردن و توجه به توده‌ها کردند، و فلسفه اجتماعی آنها مقید بود که تحت تأثیر منافع پرولتاریایی قرار گیرد. اما بزرگترین نیروی محرکه برای فعالیت‌های کمونیستی، بدرستی که، انقلاب ۱۹۱۷ روسیه بود که به تئوری‌اش یک بیان عملی داد. برای کمونیست‌های مسلمان— و در حقیقت برای همه کمونیست‌ها در جهان— مسکو تبدیل به کعبه دیگری شد، که الهام‌وار شاد مداومی فراهم می‌آورد که رهبران سوسیالیست هرگز نظیرش را ندیده بودند.

بنظر می رسد که توسل شوروی به اسلام بزودی پس از انقلاب اکتبر مورد نظر رهبران شوروی بوده‌است. آنها پیمانهای مخفیانه جنگی را که رژیم تزاری با قدرتهای اروپایی منعقد نموده بود منتشر نمودند و از تمام حقوق و امتیازاتی که روسیه تحت آن پیمانها در کشورهای اسلامی و دیگر کشورهای آسیایی ادعا می کرد، چشم‌پوشی نمودند. رهبران شوروی همچنین اعلام کردند که انقلاب روسیه به دوره تازه‌ای گام نهاده‌است، دوره‌ای از قیامهای ضد استعماری که در آن «مردم تحت ستم» باید بپا خیزند و استیلا و سلطه غرب را درهم بکوبند. آنها به هموطنان مسلمان خودشان— بطور کلی آسیا و جاهای دیگر— متوسل شدند و پیشنهاد نمودند که به «مساجد و زیارتگاههای» آنان احترام بگذارند و برای نفوذ کردن بر افکار مسلمانان

خارج از روسیه شوروی در پی کسب حمایت آنان بودند.[۲۶] مسلمانان روسیه که، معتقد بودند «دروه تازه» برای اسلام مساعد خواهد بود، این فکر را بین هم مذهبان خودشان در جهان گسترش دادند که رژیم شوروی در هماهنگی جدید با قرآن و شریعت می باشد، وحتی تا آنجا پیش رفتند که لنین را با محمد (ص) و شعار کمونیستی را با تعالیم اسلامی تطبیق نمودند.

رهبران شوروی توسل خودشان را منحصر و محدود به کلمات نکردند. در سال ۱۹۲۰، در باکو کنفرانسی بر پا کردند که تمام مردم غیر غربی در آن دعوت شدند. انترناسیونال سوم— کمینترن— دعوت نامه هارا صادر نمود، کنفرانس را تحت نظر قرار داد، و برکارهایش نظارت نمود. در آن کنفرانس، روستائیان و کارگران مسلمان مخاطب قرارداده شدند تا به روستائیان و کارگران روسیه شوروی در مبارزه شان برعلیه «استعمار و سرمایه داری» بپیوندند. بیانیه کنفرانس می گوید:

> بپا خیزید ..... ای مردم شرق! انترناسیونال سوم از شما می خواهد تا به یک جنگ مقدس برعلیه جماعت سرمایه دار بپیوندید. رفقای نماینده، آگاهی طبقاتی توده هارا افزایش دهید؛ آنانرا به صورت شوراهای روستائیان و شوراهای زحمتکشان سازماندهی کنید؛ از همه زحمتکشان بخواهید تا با روسیه شوروی متحد شوند؛ اندیشه فدراسیون ملت های تحت ستم را تبلیغ کنید؛ وسرانجام یک اتحادیه از پرولتار یاها و روستائیان همه کشورها، مذاهب و زبانها بوجود بیاورید!

طرحهائی که برای مسلمانان پیشنهاد شد در اصل همان طرحهایی بودند که برای مردم (خلقهای) «تحت ستم» آسیا فرمول بندی شده بود. این طرحها دربرگیرنده ایجاد طبقه کارگر و روستایی در کشورهای اسلامی، متحد کردن آنان با طبقات کارگر سایر کشورها در یک جمهوری جهانی، و اعلام یک جنگ برای سرنگونی «استعمار وسرمایه داری» با همکاری زحمتکشان دیگر خلقها، می شد. اعلام شد که تعالیم اسلام با عقاید شورایی شوروی سازگار می باشد. اما مفهوم «جهاد» — یعنی یک جنگ اسلامی یا جنگ مقدس— که یکی از قطب های اعتقادی اسلام محسوب می شد، بود که بنظر می رسید که رهبران شوروی را که در

۲۶— برای متون اعلامیه ها به مسلمانان روسیه و شرق، نگاه کنید به اثر ایور اسپکتور تحت عنوان «اتحاد شوروی و جهان مسلمان» (دانشگاه واشنگتن پرس، ۱۹۵۸)، ص ص ۲۲—۲۱.

آن ابزار و وسیله‌ای که بتوانند برعلیه قدرتهای اروپایی بکار برند می دیدند، بخود جذب کرده باشد. در بیانیه خطاب به مسلمانان گفته شده‌بود که آنها اغلب به «حرکت کردن در زیر لوای سبز پیامبر» دعوت شده بودند، اما تمام چنین «جنگهای مقدسی» فریب‌آمیز و ساختگی بودند. بیانیه اضافه می کرد که «اکنون ما شما را به اولین جنگ مقدس حقیقی در تحت لوای سرخ انترناسیونال کمونیست فرا می‌خوانیم».[۲۷] رهبران شوروی، برای بیان عملی دادن به این شعارها، پیشنهاد کردند که از دعاوی استقلال و تمامیت ارضی کشورهای اسلامی که برعلیه سلطه اروپایی در حال مبارزه می‌باشند، حمایت نمایند. از هنگامی که ناپلئون بعد از حمله به مصر در سال ۱۷۹۸ بیانیه‌اش را برای مصری‌ها اعلام کرد، مسلمانان هرگز قبلاً چنین کلمات چاپلوسانه تملق آمیزی از اروپائیان نشنیده بودند.

فعالیتهای کمونیستی

برای درک تئوری و عمل کمونیسم در جهان عرب، تحقیقی در مورد گسترش آن در سرزمینهای اسلامی بعنوان یک کل می‌بایستی روشن و مشخص گردد. تاکنون ۵ مرحله می‌تواند ترسیم گردد و مطرح شود. اولین مرحله می‌تواند بعنوان رسوخ و هجوم مقدماتی بی باکانه رهبران شوروی به کشورهای اسلامی همجوار با سرزمین شوروی مشخص گردد، و این عمل از قرار معلوم براین فرض استوار بود که وسیله نیل و جاپایی برای نفوذ کمونیستی به دیگر سرزمینهای اسلامی باشد. این کشورها، بویژه ترکیه و ایران، مقاومت قابل توجهی در مقابل تجاوزات غربی نشان داده بودند و بنظر می‌رسید که برای فعالیت‌های کمونیستی آماده و رسیده باشند، زیرا دولت‌های آنان حاضر بودند تا برعلیه مداخله اروپایی‌ها حمایت شوروی را بدست آورند. رخنه کمونیست، چه در سطح مردمی و چه مقامات رسمی، این احساس را بدست داد که دیر یازود، ایران و ترکیه تبدیل به پاسداران شوروی‌زده‌هایی خواهند شد برای نفوذ و رخنه بیشتر به سرزمینهای اسلامی.

۲۷ـ گزارش شده است به هنگامی که اشارات و ارجاعات به جهاد در کنفرانس باکو بیان گردیده هیئت‌های نمایندگی مسلمان، با یک شور یدگی هیجان‌انگیز، از صندلی های خودشان بپا خاستند و در حالیکه شمشیرها و خنجرهای خود را تاب می‌دادند، سوگند خوردند که وظیفه خودشان را در مورد جنگ مقدس انجام دهند (اسپکتور، «اتحاد شوروی و جهان مسلمان»، ص ۳۰).

هم در ترکیه و هم در ایران، رهبران چپ کوشش کردند تا عقاید کمونیستی را با نیازها و سنت های محلی تطبیق نمایند، و بنظر می رسد که ناسیونالیست ها، در عین حالیکه در حال مبارزه برعلیه مداخله خارجی بودند، تشویق مقدماتی را نثار آنان کرده‌اند. اما، به محض اینکه ترکیه و ایران به آزادی ملی رسیدند، شروع به محدود نمودن فعالیت های کمونیستی نمودند، و رهبران کمونیستی یا تبعید شدند و یا زندانی گردیدند. ناسیونالیسم بجای کمونیسم بعنوان نمونه و سمبل هویت و موجودیت سیاسی به اعلی درجه رسید، و طی سالهای بین دو جنگ فعالیت های کمونیستی، بخصوص در ترکیه، محدود و منحصر به یک مشت از رهبران گردید. برای رهبران شوروی روشن شد که، برخلاف انتظارات آنها، ایران و ترکیه برای کمونیسم مستعد و آماده نمی باشد و شوروی بجای مخالفت با این دولتها با آنها به توافق رسید. بدین ترتیب، موافقت نامه های جداگانه‌ای با آنان منعقد شد، که استقلال و تمامیت ارضی آنها را برسمیت می شناخت.[۲۸]

دومین مرحله، که تقریباً دو دهه بطول انجامید، بعنوان دورهٔ «عقب نشینی» از منطقه می تواند توصیف شود. رهبران شوروی، که پی بردند کشورهای همجوار آماده برای یک چرخش کمونیستی نمی باشند، تصمیم گرفتند تا برای اوضاع و شرایط مساعدتری منتظر بمانند. ترکیه و ایران قادر بودند تا برعلیه مداخله اروپایی روی پای خودشان بایستند، و رژیم های آنان در نظر شوروی ها از رژیم های بورژوازی سایر سرزمینهای اسلامی «مترقی» تر بنظر می رسید.

جهان عرب، هرچند که بالقوه مخالف استعمار بود، تسلیم کنترل اروپایی شد، و در مقابل آن از پای درآمده بود، و رهبران شوروی امید چندانی در مداخله مستقیم ندیدند. اما، بعضی از عوامل شوروی به نحو عمیقی به سرزمینهای عرب رسوخ کردند و بزودی سه مرکز برای فعالیت های مخفی کمونیستی شناخته شد. دو مرکز اول— یعنی مصر و فلسطین— به طور مستقل تأسیس گردید و بوجود آمد؛ و تحت نفوذ آنها، مرکز سومی در لبنان بنیان گذاری شد. از این سه نقطه فعالیت های

۲۸— از آنجا که بحث بر سر جنبش کمونیستی مگر تا آنجا که مربوط به جهان عرب می شود، خارج از اندازه این اثر است، خواننده می تواند برای یافتن بحثی در مورد کمونیسم در ترکیه و ایران به آثار زیر رجوع کند: جرج هاریس «ریشه های کمونیسم در ترکیه» (استانفورد، ۱۹۶۷)؛ س.ز.بیر، «جنبش کمونیستی در ایران» (برکلی، ۱۹۶۶).

کمونیستی به سایر کشورهای عربی گسترش پیدا کرد.

جنبش کمونیستی در جهان عرب محصول جنگ جهانی اول بود؛ رهبران آن بعنوان قدمی به طرف سازماندهی یک حزب کمونیستی، شروع به سازمان دادن اتحادیه‌های کارگری در شهرها و شهرستانهای اصلی نمودند. طرفداران و همدردان سوسیالیست و روشنفکر (بخصوص دومی) تشویق شدند تا به منظور خنثی کردن نفوذ «بورژوازی» به مسائل مربوط به زمین و کارگری توجه و کمک نمایند. پس از اینکه یک حزب کمونیست بطور رسمی در هر یک از این کشورها (مصر و فلسطین در ۱۹۱۹ و لبنان در ۱۹۲٤) تأسیس شده بود، سه مرکز به کمینترن پیوستند و تلاشهای خودشان را در میان کارگران شدت بخشیدند و افزایش دادند. بجز فلسطین، فعالیت‌های این احزاب لزوماً مخفیانه بود. بیانیه‌های آنان خواهان وضع قوانین کارگری برای بهبود شرایط کارگران (از جمله محدودیت ساعات کار به ۸ ساعت، دستمزدهای مساوی برای کارگران خارجی و بومی و حق بازرسی کارخانه)، آزادی تشکیل اتحادیه‌های کارگری، و حق سازمان دادن تعاونی‌ها، بودند. حزب کمونیست مصر به مسائل ارضی بویژه توجه نمود و خواهان محدود نمودن مالکیت زمین به ۱۰۰ فدان شد.[۲۹] وسیلهٔ انتشار و پخش این اندیشه‌ها مطبوعات و بخش‌نامه‌های زیرزمینی بودند، هرچند که شاید مؤثرترین وسیله‌ها اعتصابات و تظاهرات خیابانی بودند که آشوب بسیار ریشه‌دار اجتماعی و نارضایتی عمومی را آشکار می‌ساخت. درست است که، رهبران ناسیونالیست این تظاهرات را تشویق می‌کردند و آنها را مورد بهره برداری قرار می‌دادند، اما توده‌ها بطور کلی در اثر بدبختی و پستی شرایط اجتماعی خودشان که معمولاً در شعارهای ناسیونالیستی بیان می‌گردید، تحریک می‌شدند. اما، رهبران ناسیونالیست، کوشش کردند تا جلوی حق اعتصابات و تظاهرات را بگیرند، و هیچگونه اقدامات سازنده‌ای برای بهبود شرایط اجتماعی یا از عهده برگشت دادن طغیان‌ها ارائه ندادند.

بنظر می رسد که احزاب کمونیست مصری و فلسطینی ارشاد و کمک مستقیم و نه دائمی ای از جانب مسکو گرفته باشند. حزب کمونیست لبنان از طریق

۲۹– این اقدام پس از انقلاب ۱۹۵۲ توسط مصر پذیرفته شد، که در ابتدا محدودیت را به ۲۰۰ و بعداً ۱۰۰ فدان معین کرد (نگاه کنید به ص ۱۵٦ کتاب «جنبش های سیاسی جهان عرب»)

فلسطین یک حمایت غیر مستقیم کسب نمود. پس از اینکه در اوائل دهه ۱۹۳۰ حزب کمونیست سوریه تأسیس شد، احزاب سوری و لبنانی هردو برای گرفتن راهنمایی و کمک بطرف حزب کمونیست فرانسه رفتند. فعالیت‌های حزب کمونیست فلسطین بخاطر وجود تضادهای محلی بین اعراب و صهیونیست‌ها از محدودیت‌ها و موانعی رنج می‌برد، و گسترش کمونیسم برای تقریباً یک دهه (۱۰ سال) محدود به جامعه یهودی بود. امر مزبور میسر نگردید، مگر تا اوائل دهه ۱۹۳۰، یعنی هنگام گسترش فعالیت‌های کمونیستی به سرزمینهای دیگر عربی، بویژه سوریه، که اعراب فلسطین شروع به پاسخ گفتن به درخواست کمونیستی کردند. حزب کمونیست فلسطین، که الهامات کمونیستی را از نوع صهیونیستی آن جدا می‌کرد، همچنانکه رهبری‌اش به سرزمینهای عرب منتقل می‌شد، بتدریج عربی گردید. رهبران کمونیست عرب در فلسطین، تا تأسیس اسرائیل، که رهبری باردیگر به دست یهودیان افتاد، فعال باقی ماندند، و بسیاری از اعراب با حمایت شوروی از تجزیه و تقسیم کشورشان ناامید و مأیوس گردیدند.

فعالیت‌های کمونیستی در جهان عرب به نحو زیادی وابسته و متکی به حمایت طبقه باسواد— یعنی روشنفکران، دانشجویان، و گروههای اقلیت— بود و بندرت می‌توانست به عنوان یک جنبش جدی پرولتاریائی مشخص گردد. بنابراین، جای تعجب نیست که مشاجرات دائمی در مورد زمینه‌های رویه‌ای و شخصی کل جنبش را تضعیف نمود. اما، بسیاری از اعراب لیبرال با کمونیستها اظهار همدردی کردند و این بخاطر مخالفت آنها با نفوذ اروپایی در جهان عرب بود. اندکی پس از جنگ جهانی دوم، که تبلیغات نازی شروع به کوبیدن و حمله نمودن بر صهیونیسم و امپریالیسم بریتانیا و فرانسه نمود، افکار عمومی عرب به جانب آلمان روی آورد، و اتحاد شوروی دیگر بعنوان یک «نجات دهنده» و «منجی» ممکن از قید صهیونیستم و امپریالیسم بحساب نمی‌آمد. بدین خاطر، جنبش کمونیست در کشورهای عربی از یک عقب‌نشینی رنج می‌برد که تنها پس از ورود اتحاد شوروی به جنگ در سال ۱۹۴۱ بهبود بخشیده‌شد.

یک مرحله سوم در پیشرفت جنبش کمونیستی می‌تواند با ورود مجدد اتحاد شوروی به جهان اسلامی مشخص گردد. حمله آلمان نازی در سال ۱۹۴۱ به اتحاد

شوروی و اشغال متعاقب ایران بوسیله نیروهای شوروی و بریتانیا منطقه را برای تبلیغات کمونیستی بیشتر پذیرا نمود. پیروزی ارتش سرخ برعلیه نیروهای نازی پرستیژ رهبران شوروی را که فعالیت‌های خودشان را در بین کارگران و توده‌ها از سر گرفتند، افزایش داد. در ایران رسماً یک حزب کمونیست تأسیس شد*، اما در ترکیه و سرزمینهای عرب کمونیست‌ها بطور زیرزمینی فعالیت می کردند. ترکیه یک دیدگاه مانع شونده و محدود کننده بیشتری نسبت به از سرگیری فعالیت‌های کمونیستی بخاطر ترسش از تجاوز روسیه در پیش گرفت؛ در کشورهای عربی، احتیاج فرانسه و بریتانیا به حمایت مردم بومی در طی جنگ آنان را وادار نمود تا ممنوعیت‌ها و قیودی را که بر سر راه فعالیت‌های کمونیستی وجود داشت، تخفیف دهند.

احزاب کمونیستی عربی

فعالیت های کمونیستی در سرزمینهای عربی، که طی جنگ جهانی دوم یک نیروی محرکه تازه بدست آورد، می‌تواند بعنوان مرحله چهارم توسعه جنبش کمونیستی در سرزمینهای اسلامی بحساب آید. برخلاف جنبش کمونیستی ترکی، که هر چند توقف شد اما کاملاً یک جنبش ناسیونالیستی جانشین آن نگردید، جنبش کمونیستی عربی بخاطر اینکه رهبرانش سمبل‌ها و نمونه‌های ناسیونالیستی را پذیرفتند و برای رسیدن به اهداف مشترک با ناسیونالیست‌ها متحد شدند، پیشرفت نمود.

حزب کمونیست لبنان با حمایت غیر مستقیم حزب کمونیست فلسطین بوجود آمد، و بدین ترتیب بطور مستقیم زیر نفوذ رهبران شوروی قرا نداشت. در رابطه با سوء ظن داشتن به صهیونیزم، رهبران لبنانی برای گرفتن کمک به سوی حزب کمونیست فرانسه روی آوردند. «یوسف یزبک»، که بعداً خواهد آمد، و بعنوان یک سوسیالیست کارش را شروع نمود، سهم فعالی در تأسیس و بنیانگذاری این حزب کمونیست در لبنان داشت. او در سال ۱۹۲۶ به پاریس رفت تا شیوه و راه همکاری نهایی حزب خودش را با حزب کمونیست فرانسه فراهم آورد. پس از یزبک که در

*: منظور حزب توده است که در تاریخ ۷ مهر ماه ۱۳۲۰ در تهران تشکیل شد. برای اطلاع از چگونگی تأسیس حزب توده نگاه کنید به کتاب «گذشته چراغ راه آینده» از نشر جامی، ص ۱۳۲.
(مترجم)

راه بازگشتش از پاریس به زندان افکنده‌شد، رهبری حزب کمونیست بدست نوادالشمالی افتاد.[۳۰] علی رغم ممانعت‌ها و محدودیت‌های دولت، حزب تحت یک رهبری جدید بسیار فعال شد و در ابتدا از طریق گروههای ارمنی و سایر گروههای اقلیت به سوریه گسترش پیدا کرد.

در سال ۱۹۳۰، حزب کمونیست سوریه دچار یک تحول مهم گردید. خالدبکداش که یک جوان کُرد بود و تازه از دانشکده فارغ‌التحصیل گردیده بود، به حزب پیوست. خالدبکداش جوان بی‌قراری بود که در فعالیت‌های بلوک ملی سوریه برعلیه کنترل و سلطه فرانسه بر سوریه شرکت کرده بود. اندیشه‌های چپ گرایانه او حضورش را در حوضه‌های ملی و ناسیونالیستی غیر دمساز گردانید و او تصمیم گرفت به حزب کمونیست بپیوندد. اشتیاق او برای کمونیسم وادارش کرد تا از مسکو بازدید کند، و در آنجا بود که برای دو سال در اصول کمونیستی و رهبری آموزش دید. به محض اینکه در سال ۱۹۳۵ به دمشق بازگشت رهبری حزب را بدست گرفت. «نیکلا شاوی» و «فرج‌اللّه الحیلو» از لبنان به خدمت حزب درآمدند و فرج اللّه معاونت رهبری حزب را در بیروت بعهده گرفت. «قدری قلعشی»، که یک نویسندهٔ توانا از حلب بود و برای مدت مدیدی عضویت بلوک ملی را داشت، در سال ۱۹۳۵ به حزب پیوست. او ریاست یک شاخه حزب را در تریپولی بعهده گرفت، و رضانوفیق از آن شهر، از وی پیروی می‌کرد. «آرتین مادویان»، که یک ارمنی بود، حمایت ارمنی‌ها را برای حزب بدست آورد. اینها و چند تن از دیگران، تحت رهبری قادر «خالدبکداش» کمیته اجرائی مرکزی را تشکیل دادند. مرکز ثقل حزب بطور آشکار و علنی به هنگامی که بکداش و دیگر رهبران سوری به حزب پیوستند از بیروت به دمشق منتقل گردید.

از سالهای نیمه دهه ۱۹۳۰ تا شیوع جنگ جهانی دوم، حزب کمونیست سوریه نقش مهمی در ابتدا در مستحکم نمودن جنبش کمونیستی و سپس در گسترش

۳۰- بزبک، پس از آزادی اززندان، فعالیت‌های کمونیستی‌اش را در روزنامه خودش به نام «الیسار» (چپ) که سردبیری آنرا بعهده داشت از سر گرفت. اما او دیگر عضو حزب کمونیست نبود. اختلاف بین رهبرن بنظر می‌رسد که منجر به اخراج او از حزب گردید. او به من (خدوری) گفت که علاقمند به جنبشی نیست که بتدریج تبدیل به یک شغل روشنفکرانه می‌شد. از آن هنگام به بعد بزبک دست به نوشته‌های ادبی و تاریخی زد.

دادن اندیشه های کمونیستی به سایر کشورهای عربی بازی نمود. در یک مورد قابل توجه، یک گروه کمونیستی تحت رهبری «**عبدالقادر اسماعیل**» بوجود آمد و از حزب کمونیست سوریه الهام و ارشاد گرفت. در اثر همکاری آنان با احزاب ملی به هنگامی که ناسیونالیست ها با گروههای جناح چپ همدردی نمودند، رهبران سوری و عراقی هردو در جلب توجه نمودن عموم به اقدامات کمونیستی اصلاحی نقش اساسی و مؤثری بعهده گرفتند. تغییراتی که در استراتژی صورت گرفت به رهبران کمونیست عرب کمک نمود تا نقش مهمی در سیاست داخلی عرب ایفا نمایند، بدون توجه به این حقیقت که همکاری با رهبران ناسیونالیست قبل از جنگ جهانی دوم عمر کوتاهی کرد. حال آن استراتژی چه بود؟

تغییر اهداف و روش ها

از بیانیه های شوروی آشکار است که هدف «توسل به اسلام» این بود که کشورهای اسلامی را تشویق نماید تا یک سیستم حکومتی ای را بپذیرند که نهایتاً، با یکدیگر یا به همراه سایر بخشهای جهان، یک فدراسیون جهانی را از جمهوری های شوروی، که از قرار معلوم تحت رهبری روسیه قرار داشت، تشکیل دهد. این جمهوری های شوروی، زده، که برای خدمت به منافع پرولتاریا طرح ریزی شده در نهایت برطبق یک جریان توسعه و پیشرفت که بوسیله قرائن تاریخی دیکته می شود تاسیس می گردید. به منظور سرعت بخشیدن این جریان (پروسه) تاریخی، رهبران شوروی، پرولتاریاهای بقیه جهان را به متحد شدن و سرنگونی جوامع کاپیتالیستی از طریق پیوستن به پرولتاریای روسیه در انجام یک «**انقلاب دائمی**» فرا خواندند. در سرزمینهای اسلامی این فراخوانی بیشتر مؤثر افتاد زیرا مالکین وسایل تولید کاپیتالیست های بومی نبودند بلکه خارجیان و بیگانگانی بودند که هم توده ها و هم طبقات دیگر را مورد ظلم و ستم و فشار قرار دادند. استعمار و ظلم و فشار دو شعاری بودند که رهبران شوروی انتظار داشتند در گستراندن تبلیغات انقلابی در سرزمینهای اسلامی نقش سحرآمیز و خارق العاده بازی کنند.

اما مسلمانان، در عین اینکه خواسته ضد استعماری را تعیین کردند و از آن استقبال نمودند، نتوانستند به درخواست و توسل شوروی اعتماد نمایند. این موقعیت کنجکاویِ تئوریسین های شوروی را برانگیخت، زیرا نتایج برعکس انتظارات

درآمد؛ در موارد دیگر، فشار و ظلم استعمارگر نشان داد که نیرو و عامل برانگیزنده‌ای است که می‌تواند باعث بروز انقلابات ناسیونالیستی و نیز پرولتاریایی گردد. شرح و توضیح شکست فرمول آنان در تئوری کمونیستی از پیشرفت اجتماعی نهفته بود، که اعتقاد دارد جوامع به اصطلاح عقب‌مانده می‌بایستی به یک مرحله عالی کاپیتالیستی برسند تا برای کمونیسم آماده و رسیده شوند. از آنجا که اغلب کشورهای اسلامی یا در مرحله فئودالی بوده‌اند و یا در مرحله ابتدایی و اولیه پیشرفت— حتی خیلی عقب‌تر از مرحله‌ای که روسیه تزاری در آن بود— در نظر استراتژیست‌های شوروی هنوز برای کمونیسم آمادگی و پختگی نداشتند. عقب نشینی رسمی شوروی از جهان اسلامی در طی سالهای بین جنگ از طریق این استدلال می‌تواند توجیه و تشریح گردد.

اما تئوریسین های شوروی تلاش کردند تا به مشکل و مسئله استعماری از یک دیدگاه متفاوت نگاه کنند. این سئوال مطرح می‌شد که آیا کشوری می‌تواند از دوره استعماری، به دوره کمونیستی پیشرفت‌وجهش پیدا نمایند؟ ضرورت پاسخگویی به چنین مسئله وسئوالی رهبران شوروی را قبل از اینکه توجهشان معطوف دیگر سرزمینهای اسلامی شود مواجه با طرز رفتار و معامله آنان با استانهای آسیایی اتحاد شوروی نمود. استالین، که دست به مطالعه‌ای از مارکسیسم و مسائل استعماری زد، کوشید تا با پیشنهاد این مطلب که کشورهایی که هنوز در دوره پیش از سرمایه‌داری بسر می‌برند می‌توانند مرحله کاپیتالیستی را ندیده بگیرند (از روی آن بپرند) و سوسیالیسم را بپا کنند، کوشش نمود تا مسئله را حل نماید. او چنین اندیشه هایی را در اوائل ۱۹۲۱ در یکی از کنگره‌های حزب کمونیست بیان نمود و پیشنهاد وی در جوامع مرکزی آسیایی که زیر ستم کمونیستی درآمده بودند، بکار گرفته شد و اعمال گردید.

در سال ۱۹۲۸، مسئله کشورهای استعماری که هنوز برای کمونیسم آمادگی و پختگی نداشتند بطور رسمی در ششمین کنگره کمینترن که در مسکو برگزار شد، مورد بحث قرار گرفت. بنظر می‌رسد که در آنجا هیچگونه اختلافی در مورد این نکته اصلی که **«توده‌های زحتمکش»** نماینده، پرقدرت‌ترین **«نیروی یاری دهنده»** جنبش انقلابی جهانی می‌باشند و رهبران شوروی، می‌بایستی از آنان حمایت کنند، وجود نداشته است. اما در مورد امکان **«جهیدن»** از روی مرحله کاپیتالیستی که

طرح مطرح شده برای کنگره را به منظور تصویب فوری مقید می کرد قید و شرط هائی وجود داشت. توافق بعمل آمد که مستعمره‌ها بخاطر اقتصاد و یژه خودشان و شرایط جهانی می‌توانند از «یک راه‌رشد غیرسرمایه‌داری» به انقلاب سوسیالیستی برسند. با وجود این «جهش» مزبور، بدون تجربه کردن نخست یک «انقلاب بورژوا-دمکراتیک» که مستعمره‌ها را برای انقلاب نهایی پرولتاریایی آماده می کند، نمی‌تواند بوقوع نپیوندد. این مرحله «گذاری» نه تنها ضروری، بلکه اجتناب ناپذیر بحساب می‌آمد. هنگامی که این مرحله آغاز شود، استراتژی و روشهای احزاب کمونیستی، گرچه از یک مستعمره به مستعمره دیگر مختلف است، لزوماً دربرگیرنده انتشار تبلیغات در میان عناصر فقیر و ناراضی جامعه می باشد. روشها باید شامل ترفیع و افزایش و تسریع «ترایدیونیونیسم» (مکتب اتحادیه‌کارگری)، جوامع تعاونی (مثل اتحادیه‌های مصرف کننده، جوامع کمکی دو جانبه و غیره) و سازمانهای «پیشرو» باشد. کمونیست‌ها تشویق شدند تا با سازمانهای ناسیونالیستی که در حال مبارزه با طبقات حاکم و در پی اهداف ملی و انقلابی می باشند، متحد شوند. پس از سال ۱۹۳۳، که نازی ها در آلمان به قدرت رسیدند، احزاب کمونیست موظف شدند تا با سازمانهای دمکراتیک به منظور مخالفت با سیر در حال صعود فاشیسم که پیروزی نهایی سوسیالیسم را تهدید می کرد، همکاری نمایند.

نمایندگان مسلمانان، که در کنگره ششم شرکت داشتند، برای انجام این روشها به وطن باز گشتند. این روشها، در ترکیه و ایران در موضع گروههای کمونیست تحول و تغییر قابل ارجی بوجود نیاورد، و این امر بخاطر اقدامات مانع شونده رژیمهای «کمالیستی» و «پهلوی» و نیز تأثیر و توسل بسیار زیاد ناسیونالیسم بود.

استراتژی جدید، گرچه بطور مستقیم تحت هدایت رهبران شوروی قرار نداشت، در سرزمینهای عرب، بویژه کشورهائی که بین دره‌های فرات و نیل قرار داشت، به هنگامی که اتحاد شوروی تهاجمش را پس از جنگ جهانی دوم از سر گرفت، به ایجاد یک جو از فکر مساعد برای جریان اندیشه‌های کمونیستی کمک نمود. با توجه به ترکیب فرخنده‌ای از اوضاع مساعد، سوریه تبدیل به یک مرکز پویا از تقرب جدید کمونیستی به جهان عرب گردید. رهبری حزب کمونیست سوریه، که

از دستها و عناصر ملایم به عناصر مهاجم انتقال یافته بود، در تجدید حیات فعالیت‌های کمونیستی در سوریه و در هماهنگی آنان در سایر کشورها، نقش اساسی بعهده گرفت. در حقیقت امر مهمتر به قدرت رسیدن دولت سوسیالیستی «لئون بلوم» در فرانسه و توافق رهبران ناسیونالیست سوریه برای همکاری با آن به امید آنکه سوریه بتواند استقلال نهایی را از فرانسه بگیرد، بود. این گام به حزب کمونیست سوریه این فرصت را داد تا هم امکان همکاری با گروههای ناسیونالیست را بر طبق روشهای جدید کمونیستی نشان دهد و هم تخفیف و کاهش اقدامات مانع شونده و محدود کننده را بر علیه کمونیست‌ها تأمین نماید. در سال ۱۹۳۶، ناسیونالیست‌های سوریه با فرانسه به تفاهم رسیدند و پس از یک دوره طولانی مبارزه قدرت را به دست گرفتند؛ و حزب کمونیست سوریه دعای خیر و حمایت کامل خود را نثار آنان کرد. خالدبکداش، که اکنون بعنوان یک رهبر با نفوذ کمونیست ظاهر شده، این سیاست جدید کمونیستی همکاری با ناسیونالیست‌های عرب را به اجرا گذاشت. سابقاً، رهبران کمونیست بردیدگاه انترناسیونال جنبش کمونیستی تأکید ورزیده بودند و از جانب «زحمتکشان و مردم تحت ستم» سخن می‌گفتند و خواهان «آزادی و نان» برای آنان بودند. پس از بازگشت بکداش از مسکو در سال ۱۹۳۵، سوری‌ها شروع به گوش دادن به حرفهای او که از جانب «ملت» سوریه— و نه تنها پرولتاریای آن— سخن می‌گفت نمودند و وی خواهان یک مبارزه برای رسیدن به آزادی و رها شدن از استعمار، فئودالیسم، و کاپیتالیسم گردید. در سال ۱۹۳۶، او با اشتیاق زیادی از توافق رهبران ناسیونالیست سوریه با دولت لئون بلوم که وعده دادن استقلال به سوریه و لبنان داده بود حمایت کرد. بکداش از نظر مقامات فرانسوی یک نماینده سیاسی مورد قبول گردید و حوضه های ناسیونالیستی سوریه— لبنان به او بچشم یک وطن پرست بزرگ نگاه می‌کردند. کمونیست‌ها هرگز قبلاً در سرزمینهای عرب از چنان آزادی‌ای که در سالهای بین ۱۹۳۶ و شیوع جنگ جهانی دوم داشتند، برخوردار نگردیدند. هیجان و تلاطم کمونیستی از دمشق به سایر سرزمینهای عرب، و بخصوص در عراق که پس از کودتای ۱۹۳۶ به رژیم به اصطلاح رفرمیستی (پوپولیست) در بغداد تشکیل گردیده سرایت نمود.[۳۱] پس از

۳۱— نگاه کنید به اثر خود من (خدوری) «عراق مستقل» بخش ۶—۵.

سقوط لئون بلوم و رفرمیست های عراقی، کمونیست ها در نظر ناسیونالیست ها بد نام شدند: نه فرانسه، که خالدبکداش آنرا با فصاحت بعنوان یک ملت بزرگ دمکراتیک و لیبرال مورد ستایش قرار می داد، کنترل خودش را بر سوریه و لبنان تخفیف داد، و نه حمایت کمونیستی از «جبهه های ملی» پیشرفتی کرد، مگر یک پیشرفت آنی و زودگذر. به هنگامی که جنگ جهانی دوم درگرفت، رهبران کمونیستی قبل از آن مخفی شده بودند. اما، این هیجان و تلاطم کوتاه مدت کمونیستی اثرات پرنتیجه‌ای در آماده کردن عموم مردم برای یک آغاز دوباره گستاخانه‌تر فعالیت های کمونیستی پس از جنگ جهانی دوم، داشت.

ورود اتحاد شوروی به جنگ و همکاری این کشور با دمکراسی های غربی فصل جدیدی را در فعالیت های کمونیستی گشود. اهمیت این امر می تواند بطور خلاصه بصورت ذیل باشد:

۱— این سیاست به برداشتن و تخفیف موانع و محدودیت هایی که بر فعالیت های کمونیستی در ایران و سرزمینهای عرب وجود داشت منجر گردید؛

۲— سیاست مزبور نیروی محرکه ای به رهبران کمونیست داد تا فعالیت های خود را از سر بگیرند؛

۳— پیروزی های شوروی بر نیروهای نازی تصور توده هایی را که به تبلیغات کمونیستی پاسخ مساعد دادند به هیجان آورد و برانگیخت.

در سال ۱۹۴۳ رهبران کمونیست عرب کنفرانسی در بیروت و بغداد برای بررسی موقعیت برگزار نمودند و برنامه های تازه‌ای را وضع کردند. یک «پیمان ملی» فرمول بندی شد که احزاب کمونیستی را به پیروی از خطوط ملی مقید می نمودند. آنها تصمیم گرفتند تا از استقلال و حکومت های پارلمانی حمایت کنند و روابط و علایق فرهنگی و اقتصادی بین العربی را افزایش دهند. رهبران کمونیست اعلام کردند که هدف آنها سرنگونی رژیم های ملی نیست، بلکه رسیدن به قدرت از طریق شیوه های صلح آمیز و دمکراتیک می باشد. کمونیست ها، در لبنان و

سوریه از طرف رژیم‌های جدیدالتأسیس اجازه یافتند تا احزاب سیاسی برسمیت شناخته شده‌ای تشکیل دهند، اما به کمونیست‌های عراقی که فعالیت هایشان مخفی باقی ماند چنین اجازه‌ای داده نشد. بدین ترتیب، در حالیکه کمونیست‌های سوری، و لبنانی می‌توانستند با آزادی نسبی تبلیغات خود را گسترش دهند، رفقای عراقی آنان به هنگامی که فعالیت‌هایشان شکل اعتصابات و تظاهرات خیابانی را بخود می‌گرفت در معرض سانسور شدید و دستگیری قرار می‌گرفتند. در سال ۱۹۴۷، رفیق فهد (یوسف سلمان یوسف)، رهبر حزب کمونیست غیر قانونی عراق، و بعضی از همکارانش به محاکمه کشیده شدند و علی رغم افکار آنان در مورد دعاوی انقلابی بزندان افکند شدند.[۳۲] در سال ۱۹۴۹، که تماس‌های مخفیانه آنان کشف شد، چهار تن از رهبران از جمله فهد، به مرگ محکوم شدند و در ملأ عام اعدام گردیدند. با وجود این، فعالیت کمونیستی در عراق ادامه پیدا کرد و اقدامات خشن بر علیه آنان طرفداری عموم را که کمونیست‌ها پس از انقلاب ۱۹۵۸ کاملاً از آن بهره برداری کردند، برانگیخت.

در سوریه و لبنان، که آزادی بیان افکار سیاسی مجاز بود، کمونیست‌ها سهم فعالی در سیاست برداشتند و در انتخابات نهایی شرکت نمودند. خالدبکداش، هر چند که در انتخابات قبلی شکست خورد، در سال ۱۹۵٤ یک کرسی کمونیستی تنها در پارلمان بدست آورد. از سال ۱۹۴۹، که نظامیان قدرت را به دست گرفتند، کمونیست‌ها، همچون سایر سیاستمداران غیر نظامی، قادر بوده‌اند حمایت افسران ارتشی را که ایدئولوژی آنها را پذیرفته بودند بدست آورند. بنظر چنین می‌رسید که سوریه در نیمه‌های دهد ۱۹۵۰ در حال افتادن بدست کمونیست‌ها می‌باشد. این امر رهبران دیگر گروههای سیاسی را واداشت تا برای وحدت سوریه با مصر به ناصر متوسل شوند این درخواست در ظاهر براساس زمینه‌های ناسیونالیستی استوار بود اما در واقع برای کم کردن نفوذ کمونیست مطرح شد. پس از وقوع وحدت (فوریه ۱۹۵۸)، بکداش سوریه را ترک نمود تا اینکه در سال ۱۹۶۶ باز گردد. در عراق، کمونیست‌ها نقش مهم و عمده‌ای بدنبال انقلاب ۱۹۵۸ بازی کردند و خیلی نزدیک

۳۲ــ تعداد کمونیست هایی که زندانی شدند بیش از ۳۵۰ نفر بودند. آنها تا زمان انقلاب ۱۹۵۸ در زندان باقی ماندند، هر چند که بعضی از آنها قبل از آن آزاد شدند (عراق مستقل، ص‌ص ۳۶۳ــ۳۶۲).

بود که به قدرت برسند. در این زمان بود که «ماه عسل ناسیونالیست- کمونیست» بپایان رسید، و ناسیونالیست‌ها ناگهان آگاه شدند که پیروزی کمونیست منجر به تابعیت و زیردستی و اطاعت کامل اهداف ملی از اهداف کمونیستی خواهد شد. در نتیجه، جنبش کمونیستی عراق از عقب نشینی و شکستی رنج برد که هنوز نتوانسته است آنرا بهبود بخشد.[۳۳] اما جنبش کمونیستی در سرزمینهای عرب هنوز از پای در نیامده و تحلیل نرفته است، هرچند که ناسیونالیست‌های عرب کوشش دارند تا با ترکیب جزئی اقدامات سوسیالیستی در برنامه‌هایشان آنرا متوقف سازند. این تمایل جدیدی در ناسیونالیسم عرب است، که یادآور تفکر اولیه سوسیالیستی در جهان عرب می‌باشد.[۳۴]

ایدئولوژی‌های رقیب

مخالفت با کمونیسم در جهان عرب ایجاب میکند که نیروهائی که بر علیه آن دست بکارند مورد بررسی قرار گیرند. در ترکیه نفوذ و رسوخ کمونیستی تقریباً وقفه یافت و سکون پیدا نمود، در حالیکه در ایران و کشورهای عربی فروکش کرد، اما کاملاً از بین نرفت. در مناطق سنتی‌ای همچون عربستان، کمونیسم بندرت موجود بود، و این به خاطر غیاب کامل یک نخبه روشنفکر و آگاهی طبقاتی می‌باشد.

به نظر می‌رسید از روزی که رهبران شوروی «توسلشان به اسلام» را شروع نمودند، گمان نمی‌کردند که اسلام، که از نفوذ و حاکمیت بسیار نیرومندی بر روی توده‌ها برخوردار بود، بتواند همچون سدی بر سر راه رخنه کمونیستی بایستد. بنابراین آنها اعلام نمودند که عقاید کمونیستی با اسلام سازگار است و شروع به بیگانه نمودن توده‌ها از رهبران مذهبی‌شان (که دشمنی اصلی را با کمونیسم نشان داده بودند) نمودند و آنان را به عنوان «مفت خورها وانگل ها» و «ظالمانی» تصویر کردند که توده‌ها را از سرزمینهایشان محروم نموده و آنان را از تعالیم واقعی اسلام دور

۳۳- برای یافتن شرحی از اهداف و روشهای کمونیستی و تضاد آنان با ناسیونالیست‌ها در عراق، نگاه کنید به کتاب من تحت عنوان «عراق مستقل» (لندن، ۱۹۶۹)، بخش ٦.

۳٤- برای تحلیل از تضاد بین کمونیست و ایدئولوژی‌های عربی، نگاه کنید به اثر حکم دروازه تحت عنوان، «الشیوعیه المحلیه و العرب القومیه» [کمونیسم محلی و مبارزه ناسیونالیسم عربی] (بیروت، چاپ سوم، ۱۹٦۳).

کرده‌اند.[۳۵] آنها اظهار می‌نمودند که تنها سیستم کمونیستی، که برای خدمت به منافع پرولتاریا و مردم تحت ستم مطرح شده، میباشد که به اصول اسلامی بیان عملی می‌دهد. دشمنی شوروی با رهبران مذهبی این رهبران را واداشت که تا کمونیسم را به عنوان یک مذهب بی‌خدا مورد تقبیح قرار دهند و عقایدش را با قرآن و تعالیم پیامبر ناسازگار اعلام نمایند. البته در ادبیات شوروی شواهد فراوان وجود داشت که مخالفت کمونیسم را با مذهب نشان می‌داد. علاوه بر این، همه بیانیه‌های شوروی در باره اسلام چاپلوسانه نبود؛ اسلام اغلب به وسیله نویسندگان شوروی، به عنوان یک مذهب ارتجاعی توصیف می‌شد. رهبران مذهبی مسلمان از این اشارات موهن و خفت‌آور استفاده نمودند و نشان دادند که رقبای بسیار جدی‌تری برای رخنه کمونیستی می‌باشند از آنچه که رهبران شوروی در ابتدا فکر می‌کردند.

در آغاز، روشنفکران مسلمان کمونیسم را به عنوان یک ایدئولوژی که با اسلام هماهنگی دارد توصیف نمی‌کردند. در سالهای اولیه بین جنگ، متفکران مسلمان هنوز بر سر سازگاری ناسیونالیسم و اسلام بحث می‌کردند و توجهی به ارتباط و تناسب عقاید کمونیستی با اسلام ننمودند. در حقیقت چه بسا متفکرین مسلمان این اصل را مسلم می‌دانستند که کمونیسم با ارزشهای اخلاقی—مذهبی ناسازگار می‌باشد.

رهبران شوروی، که از یک اختلاف عقیدتی اساسی بین اسلام و کمونیسم آگاهی داشتند، به زیرکی ضرورت تفسیر مجدد اسلام را از یک دیدگاه کمونیستی احساس نمودند. شاید اولین تفسیرسازنده، بر یک اساس ماتریالیستی به عهده یک عرب مسیحی از فلسطین که پس از جنگ جهانی اول تاریخ اسلام را در دانشگاه باکو خواند گذاشته شد. «بیندالی جوزی»، در اثری که جلد نخست آن اختصاص به مطالعه جنبش‌های اجتماعی در اسلام کلاسیک دارد، کوشش نمود تا یک تفسیر ماتریالیستی برای این جنبشها فراهم آورد. موضوع اساسی اثر مزبور این است که اسلام، در آخرین تحلیل، چیزی جز یک تفسیر عقلانی و مذهبی از عوامل اقتصادی مشغول کار در جامعه نمی‌باشد. رهبران به نام مذهب سخن می‌گفتند، اما توده‌ها،

۳۵– نگاه کنید به توافقی که در این مورد در کنفرانس باکو توسط زینومن، که بوسیله یک هیئت نمایندگی مسلمان حمایت شد، بعمل آمد، در کتاب اسپکتر، «اتحاد شوروی و جهان مسلمان» ص ۴۰.

که ناامیدانه برای بقا مبارزه می کردند، به این امید از رهبرانشان پیروی می نمودند که پذیرش عقاید مذهبی بتواند اوضاع آنها را بهبود بخشد.[۳۶] در ابتدا کتاب جلب توجهی نکرد، و به خاطر دارم هنگامی که کتاب زمانی که هنوز من در دانشکده بودم منتشر گشت تنها به وسیله چند تن از همکلاسی ها خوانده شده بود. درحدود نیمه دوم سالهای بین جنگ کتاب تجدید چاپ گردید و به طور وسیعتری در سراسر جهان عرب مطالعه و خوانده شد.[۳۷] اثر جوزی در مورد تاریخ اسلامی وسیله ای به دست مارکسیست‌های مسلمان داد تا یک تفسیر ماتریالیستی از جامعه اسلامی به دست بدهند، اما نمی توانست به عنوان یک تأئید و توجیه عقیدتی از سازگاری اسلام با کمونیسم به حساب آید.

شاید مؤثرترین وسیله بی اثر کردن مخالفت رهبران مذهبی مسلمان گام لیبرالی ای بود که رهبران شوروی در امر اجازه دادن به آزادی مذهبی در امپراطوری شوروی، در طی جنگ اخیر برداشتند. حتی از آن زمان رهبران شوروی توجه خاصی به مسلمانان در آسیای مرکزی، نمودند و کوشش کردند تا شرایط اجتماعی و اقتصادی آنانرا بهبود بخشند. به منظور نشان دان این امر که تا چه حد زندگی اسلامی می تواند با سیستم شوروی تطابق داشته باشد. و —شاید به منطور دادن یک درس عبرت‌آمیز و نه یک امر تبلیغاتی— بزرگان و رجال دیگر سرزمینهای اسلامی دعوت شده بودند با یکدیگر دیدار کنند و با هم مذهبیان خودشان در سرزمینهای شوروی، به گفتگو بنشینند و از نزدیک مشاهده نمایند که کمونیسم برای بهبود بخشیدن شرایط در یک جامعه اسلامی چه می تواند بکند، هر چند که گزارشاتی که در باره این مسافرت ها وجود داشت همه تملق‌آمیز و چاپلوسانه نبوده است. در نزدیک مسلمان تحصیل کرده، شیوه زندگی مسلمانان جوان در اتحاد شوروی، نمونه‌ای از زندگی «اصلاح شده» اسلامی به نطر می آمد. نهضت ضد بی‌سوادی، از جمله ساختن مدارس جدید، کتابخانه ها، دانشگاه ها و تأترها درست همان چیزهایی بود

۳۶— پندالی جوزی، «بعضی از جنبش های روشنفکرانه در تاریخ اسلام»، جلد اول: بعضی از جنبش‌های اجتماعی (بیت‌المقدس، ۱۹۸۲) (به عربی).

۳۷— جوزی، چندین مقاله به المقتطف که یکی از مجلات پیشتاز عربی در قاهره بود، اختصاص داد، و با بعضی از دانشمندان در مورد موضوعاتی که مربوط به تفسیر تاریخ اسلامی می‌شد اختلاف پیدا نمود (نگاه کنید به المقتطف، جلد LXXV [۱۹۲۹] پیشین).

که کشورش در خروجش از زندگی سنتی به‌آنها نیازداشت.[۳۸] اما، هیچگونه تلاشی جدی برای مدرنیزه کردن آموزش مذهبی یا افزایش دادن سطح روشنفکری رهبران مذهبی در نهادهای اسلامی تاکنون به عمل نیامده است. از آنجا که او در مراسم روز جمعه‌اش مقامات شوروی را ستایش و تمجید کرده است چنین می‌نمود که مفتی اعظم (فقیه) اتحاد شوروی از این نوع پیشرفت راضی باشد (یا حداقل برحسب ظاهر چنین می‌نمود). اسلام سنتی پیروی و اطاعت از حکومت غیر اسلامی را تحمل نمی‌نماید، اما مسلمانان شوروی براین عقیده‌اند که اسلام پیروی و اطاعت از فرمانروایان غیر اسلامی را به شرطی که عادل باشند تجویز می‌کند. این تجدید روابط شوروی با اسلام نفوذ عمیقی بر دیدگاه مسلمان غیر روحانی نسبت به اتحاد شوروی داشت و بحث زنده‌ای را در میان متفکرانی که سازگاری کمونیسم با اسلام را مورد ارزیابی قرار می‌دادند برانگیخت.

متفکران مسلمان بر سر این مسئله به دو مکتب فکری تقسیم گردیدند. یک مکتب که شاهد بدبختی موجود فقرا و استثمار آنان به وسیله اربابان بود معتقد شد که اسلام، همچون کمونیسم مخالف با اختلاف زیاد بین غنی و فقیر می‌باشد و اظهار می‌کردند که وظیفه جامعه است تا زندگی اقتصادی خود را براساس یک پایه منصفانه تنظیم نماید. در نهایت آنان معتقد بودند که اسلام و کمونیسم یک هدف یکسان دارند و آن تلاش در راه وضع بنیان جامعه بر یک اساس سالم و منصفانه بود.[۳۹]

مکتب فکری دیگر، که بیانگر نقطه نظر اسلام سنتی می‌باشد، با کمونیسم مخالف بود. بر اساس زمینه‌های خالص عقیدتی احتمالاً بیش از هر سیستم مذهبی دیگری مشکل است که اسلام، با کمونیسم سازش نماید. اسلام به عنوان سیستمی که تمام ارزشهای زندگی را بر اساس و بر حسب الهامات خدایی ارزیابی

۳۸ــ نگاه کنید به اثر جرج حنّا بنام «انا عائد من مسکو» (۱۹۴۷) «فی مسکو مرّةثانیه» (۱۹۵۵)؛ عبدالسلام ذهنی، الاتحاد السوفیته، (۱۹۵۵)؛ م.مجذوب، «عربی فی مسکو» (۱۹۵۸).

۳۹ــ همچنانکه، عبدالمجید رزق‌الله، عضو تونسی پارلمان که در سال ۱۹۶۲ از آسیای مرکزی اتحاد شوروی بازدید کرد، اشاره نمود این ناسازگاری اسلام با کمونیسم نبود که او را مجذوب کرد بلکه درجه پیشرفتی که در یک کشور مسلمان در سیستم کمونیستی بدست آمده بود وی را مجذوب نمود. (نگاه کنید به عبدالمجید رزق‌الله،«عشرة ایام بین مسکو و تاشکند» [تونس، ۱۹۶۳]).

می کند، مخالف با ماتر یالیسم مارکسیسم، و البته الحاد می باشد. برای مؤمن پا بر جایی که از فرامین مذهب و قانون پیروی می کند، کمونیسم چنین می نماید که زندگی را به سطح یک جر یان مکانیکی صرف پائین می آورد، که بیشتر تأکید بر ارزشهای دنیوی دارد تا معنوی. گذشته از این، اسلام برقراری مالکیت خصوصی و تجارت آزاد را به رسمیت می شناسد، و شرع تمام انواع دارایی و مصرف مالکیت، از جمله انتقال آن ازطر یق رسیدن ارث به بچه های صاحب ملک و خو یشاوند نزدیک، را تنظیم می نماید. حتی حقوق دولت برای تصرف یا واگذاری مالکیت به وسیله قانون اسلامی محدود می گردد.

این دو نظر یه افراطی، که منجر به یک بحث آتشین گردید، مجالی برای ظهور یک مکتب فکری سوم فراهم آورد که کوشش نمود تا سوسیالیسم متعادل و نظر یات اسلامی را با هم ترکیب نماید. این مکتب فکری سوم مکتب به اصطلاح «سوسیالیسم اسلامی» است. طرفداران آن معتقدند که اسلام، اگر چه با کمونیسم سازگار نمی باشد با سوسیالیسم مخالف نیست. آنها همچنین ناسیونالیسم را با تفکر سوسیالیست اسلامی مخلوط کردند، اما این مکتب را همینجا مورد بحث قرار خواهیم داد.

کمونیستها که اشتیاقی برای سازش با اسلام نشان ندادند کوشش نمودند تا بگو یند که ناسازگاری عقیدتی می تواند به نحو یکسانی بر علیه مسیحیت، یهود، و مکتب کنفوسیوس توسعه یابد. اما این ناسازگاری عقیدتی، مسیحیان، یهودیان، و چینی ها را از کمونیست شدن، پذیرش تعالیم مارکس و لنین و رد کردن تمام نهادهای ملی و مذهبی به عنوان پناهگاه طبقات ارتجاعی، جلوگیری نکرده است. تعدادی از افراطیون که با مارکس در این مورد که مذهب افیون توده ها می باشد هم عقیده بودند به اسلام و دستوراتش با تعصب ضد مذهبی حمله نمودند. برنامه آنان که طرفدار یک تجدید سازمان کامل جامعه بر اساس عقیده کمونیسم جهانی بود، چنین می نمود که احتمالاً سازنده تر ین برنامه از میان برنامه های گروههای مخالف باشد، و در ضمن می تواند در قیامش بر علیه نهادهای موجود تخر یب کننده تر ین برنامه به حساب آید. توسل آن به توده ها و ناراضیان شورشی، که ابتدائی تر ین اصول کمونیسم را درک نمی کردند، مدیون توانایی متقاعد سازنده رهبران محلی که کمونیسم را به

عنوان دوای عام تمام بیماران اجتماعی نشان می دادند، بود. نظم و استحکامی که کمونیست ها نشان دادند (هر چند که بر سر مسائل رو یه ای و فرعی با هم در مشاجره هستند) و سختی آنها در مقاومت در برابر ممانعت و سانسور پرستیژ آنها را در بین هوادارانشان افزایش داد. اما اقدامات جلوگیری کننده کمونیستی و توسل ناسیونالیسم، علی رغم فر یاد مداوم رهبرانش بر علیه فئودالیسم، فساد، و استعمار به نحو قابل ملاحظه ای بر جنبش تأثیر گذاشته است. مخالفت کمونیسم با مذهب چه به طور آشکار یا با لباس مبدل و پنهانی و اهانت آن به سایر سمبل ها و ارزشهای ملی بدون اینکه از پیوستگی اش با عناصر خارجی سخنی گفته شود، چیزی نیستند جز تعدادی از عوامل که بسیاری را در پذیرش شعار کمونیستی مردد می کند.[۴۰]

ناسیونالیسم رقیب کمتری از اسلام برای رخنه و نفوذ کمونیستی نیست. برای مدت مدیدی اندیشه ناسیونالیسم محدود به باسوادها بود، اما پس از جنگ جهانی اول شروع به رخنه کردن در طبقات پائین تر جامعه نمود، و تبدیل به یک جنبش توده ای گردید. ناسیونالیست ها اصول خودگردانی و استقلال را به عنوان اساس رژیم های جدید التأسیس اعلام کردند و حاضر نشدند مداخله خارجی را تحمل نمایند. می بایستی تذکر داده شود که این دیدگاه ناسیونالیستی تجلی جنبشی بود که از جامعه سنتی جهانی بر ید و دور شد و بنابراین با سیستم جدید جهانی شوروی ناسازگار بود. بدین ترتیب، چرخش و تمایل شوروی برای تجدید گروه بندی کردن ملتهای اسلامی تحت یک سیستم شوروی زده مخالف و عکس الگوی در حال ظهور سیستم کشوری جدید اسلامی بود؛ زیرا هر کشوری می بایستی کاملا مواظب نشانه های مستقل جدیدالتأسیس خودش باشد.

در آغاز ناسیونالیست ها علاقه کافی در مسائل اجتماعی برای ارزیابی کردن یک برنامه اصلاحی همچون برنامه ای که کمونیسم فراهم می نمود، نشان ندادند. رهبران ناسیونالیست علاقه بیشتری در استحکام ملی و استقلال سیاسی نشان دادند تا در مبارزه طبقاتی. آنها در سرزمینهای اسلامی در حال حاضر به دو اردوگاه

۴۰ــ برای شرح این نقطه نظر، نگاه کنید به، عباس حافظ، «الشیوعیه السباعی، اشتراکیة الاسلام» (دمشق، چاپ دوم، ۱۹۶۰)؛ س.ف.محمد «الشورو یه» [بنیانهای انقلابی] (دمشق، ۱۹۵۸)؛ فئواد الرکابی، السباعی، «اشتراکیة الاسلام» (دمشق، چاپ دوم، ۱۹۶۰)؛ محمد الحمید، «نظارة فی کتاب اشتراکیه الاسلام» (دمشق، ۱۹۶۳).

تقسیم می‌شوند، که این تقسیم بندی بر اساس دیدگاهشان در قبال اتحاد شوروی قرار داشت. در «کشورهای کمر بند» —ترکیه، ایران، و افغانستان— آنها در مبارزه خودشان بر علیه مداخله خارجی از حمایت معنوی و مادی اتحاد شوروی برخوردار گردیدند، اما در مقابل نفوذ و رخنه کمونیستی مقاومت کردند. رهبران شوروی از طرف دیگر که از نفوذ غربی در کشورهای کمر بند ترس داشتند، با رهبران ناسیونالیست به توافق سیدند، هر چند که عمل آنان (ناسیونالیست‌ها) فعالیت‌های کمونیستی محلی را از بین می‌برد و آسیب می‌رساند.

در جهان عرب که نفوذ خارجی در آن همراه با پافشاری بود، رهبران ناسیونالیست کوشش نمودند تا فعالیت‌های کمونیستی را با زور سرکوب نمایند و از بین ببرند. رهبران عرب که به وسیله «کشورهای کمر بند» از قلمرو شوروی جدا می‌باشند، در ابتدا احساس امنیت کردند که بتوانند با کمونیستها باخشونت معامله نمایند و عمل آنان منعکس کننده نفوذ منافع مسلم بود. برای نیرومند کردن موضع خودشان بین توده‌ها، این نحوه کارها و امور کمونیست‌ها را وادار نمود تا رهبران ناسیونالیست عرب را به عنوان مرتجعین و دلقک‌های استعمار تقبیح نمایند. در نتیجه هیجان کمونیستی پس از استقلال پاسخ مساعدی پیدا نمود؛ اما رخنه کمونیستی پس از جنگ جهانی دوم، هر چند که طی یک دوره کوتاه مدت همکاری با عناصر ناسیونالیست به موفقیت‌های قابل ملاحظه‌ای دست یافت، سوءظن و شک عناصر ناسیونالیست و مذهبی را برانگیخت. مذهب و ناسیونالیسم نشان دادند که می‌توانند قوی‌ترین عناصر باز دارنده در برابر فعالیت‌های کمونیستی در سرزمینهای عرب باشند؛ هر چند که این دو برای مدت مدیدی در آینده به عنوان رقبای عملی همدیگر باقی خواهند ماند.[۴۱]

اما ممکن است که جزر و مد فعالیت‌های کمونیستی از سر گرفته شود زیرا مذهب و ناسیونالیسم لزوماً موانع و سدهای معکوس می‌باشند که ممکن است تضعیف گردند. اگر اوضاع اجازه مداخله اتحاد شوروی یا چین کمونیست را بدهد، یا نفوذ آنانرا به سرزمینهای عرب توسعه دهد، همچون حملات اخیر اسرائیل به

۴۱— نگاه کنید به اثر عبدالمنعم النمر تحت عنوان «الاسلام و الشیوعیه» [اسلام و کمونیسم] (قاهره، ۱۹۵٤)؛ محمد عبدالله العربی «نظارة بین الشیوعیه و الاسلام» (بغداد، ۱۹۵۵).

همسایگانش، آشفتگی ها و هیجانات کمونیستی مقید به رشد کردن خواهندبود. بنابراین یک عامل مثبت‌تر برای توقف آشفتگی و هیجان کمونیستی در ظهور یک جنبش روشنگرانه و مترقی نهفته است که بتواند اجزائی از کمونیسم و ناسیونالیسم راترکیب کند و بدین ترتیب جنبش کمونیستی را خلع سلاح نماید. ترکیب جزئی اصول ابتدائی کمونیستی با ناسیونالیسم عرب جدید، بخصوص آنطور که در برنامه بعث به کار رفته است، در سوسیالیسم عرب مصر یا دیگر انواع ناسیونالیسم معاصر عرب به نظر می رسد که درجریان دراز مدت یک عامل بازدارنده بزرگتر از ارزشهای سنتی باشند. ترکیب اصول سوسیالیستی در برنامه های ناسیونالیستی می تواند به عنوان یک راه سالم به سوی اصلاح اجتماعی بدون ضرورت پذیرش یک سیستم کاملاً کمونیستی یا کاپیتالیستی به شمار آید. بدین ترتیب اگر اعراب می توانستند اندیشه هایی را از سیستم های خارجی جذب نمایند و آنها را با احتیاجات و الهامات و آرزوهای خودشان تطبیق نمایند، آزمایش مزبور می توانست ارزش تلاش را داشته باشد، زیرا ممکن بود آنها را از سلطه هر نوع ایدئولوژی ای نجات دهد.[۴۲]

۴۲ــ همان، بخش ۱۰.

فهرست مطالب

انتشارات الهام قیمت ۹۰ ریال
ناصرخسرو ـ کوچه حاج نایب پاساژ خاتمی
خیابان انقلاب ـ روبروی دانشگاه بازارچه کتاب
طرح از محمدرضا شریفی‌نیا